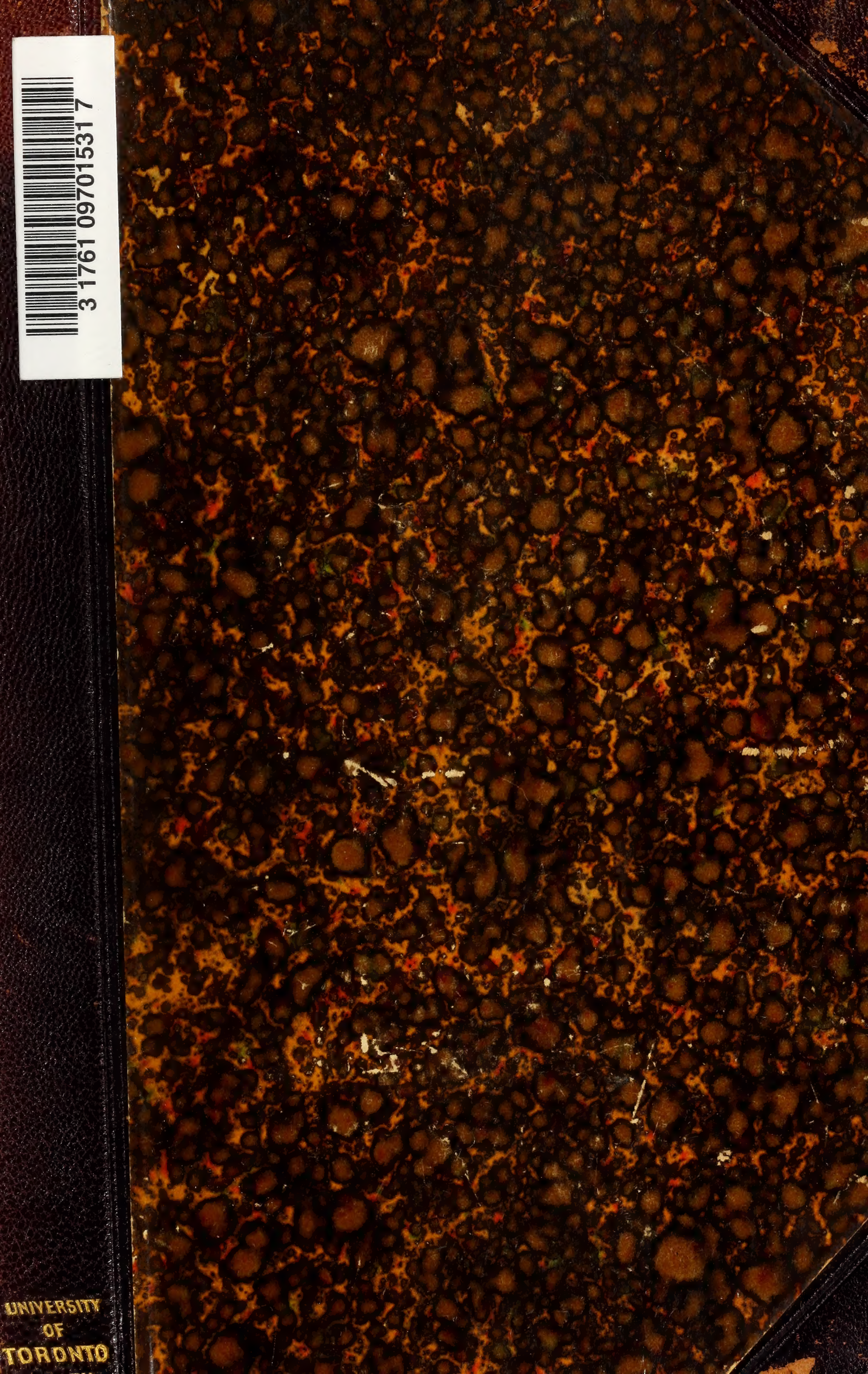
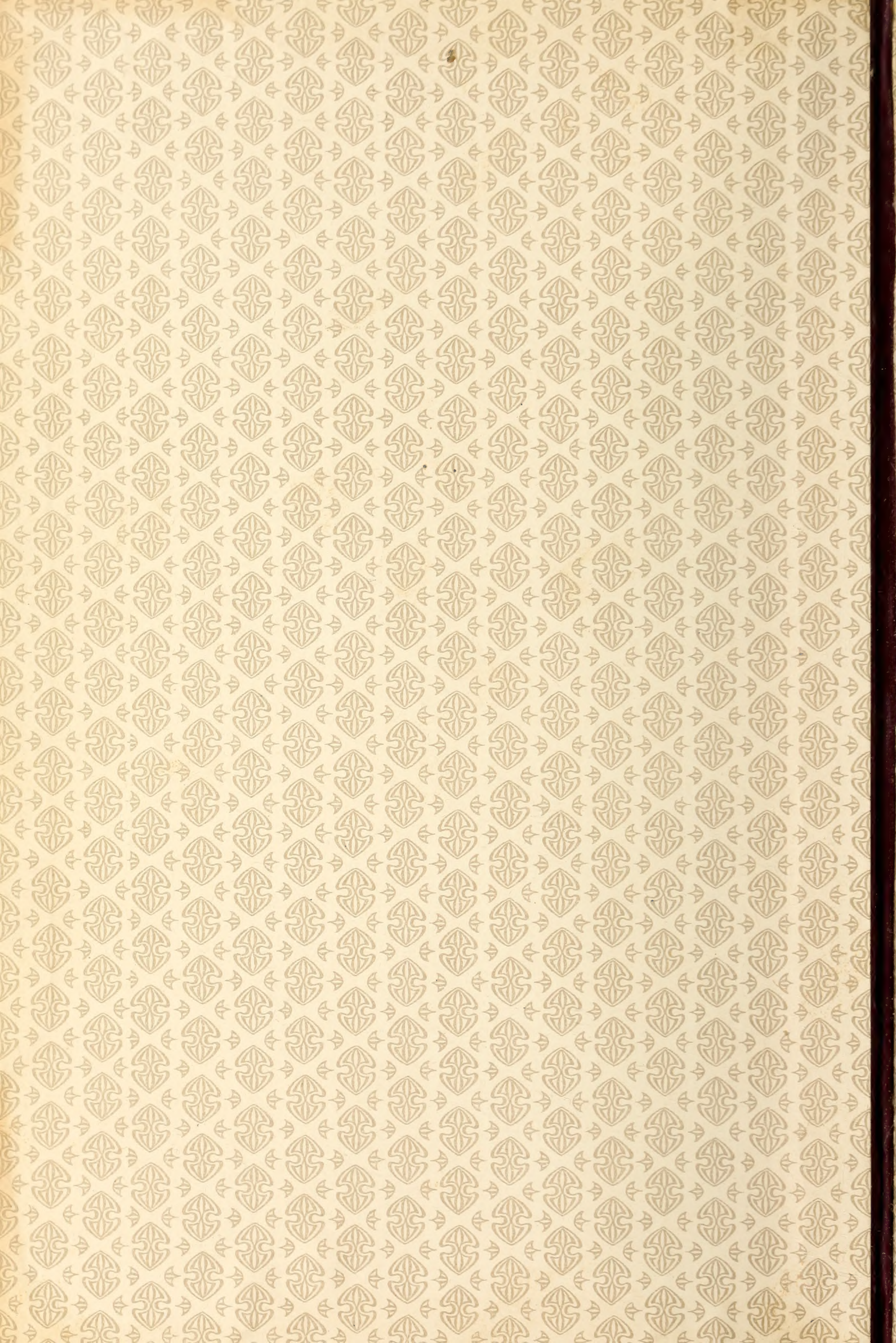
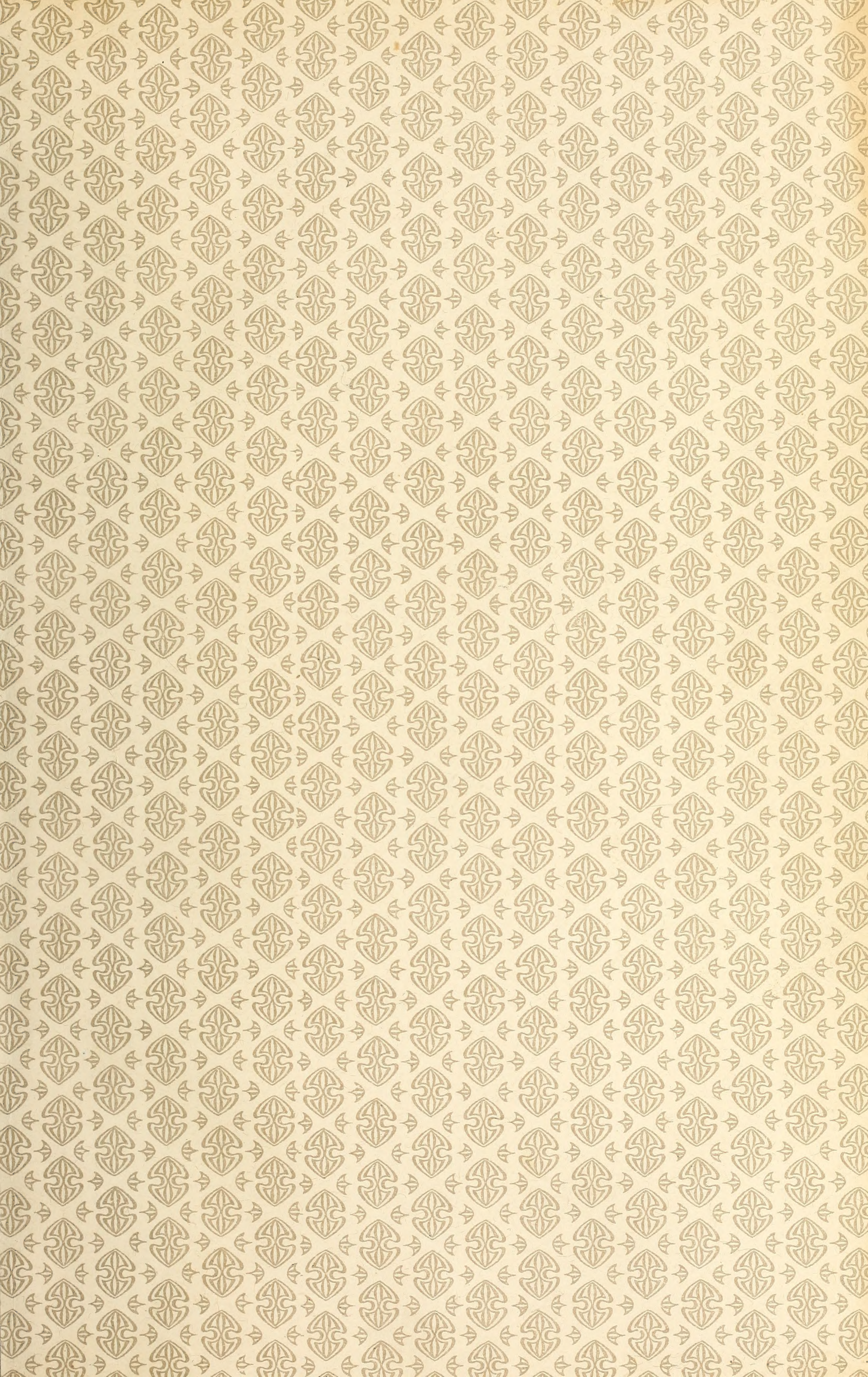

3 1761 09701531 7
UNIVERSITY
OF
TORONTO







Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/kantsethikeineei00mess

Philos.
K168
.Ymes E

KANTS ETHIK

EINE EINFÜHRUNG
IN IHRE HAUPTPROBLEME
UND
BEITRÄGE ZU DEREN LÖSUNG

VON

DR. AUGUST MESSER
A. O. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE ZU GIESSEN



80686
5/9/06

LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1904

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort

Das vorliegende Buch will zunächst in das Studium der Kantschen Ethik einführen. Vorwiegend diesem Zwecke dienen: die systematische Einleitung (Kap. 1), die geschichtlichen Rückblicke über die Entwicklung der Ansicht Kants vom Wesen des Sittlichen (Kap. 2) und von der menschlichen Freiheit (Kap. 14), die genaue Analyse des Gedankengehalts der zwei ethischen Hauptschriften, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (Kap. 3) und der „Kritik der praktischen Vernunft" (Kap. 4) und endlich die Erörterung des Verhältnisses dieser beiden Schriften (Kap. 5).

Ferner werden — und das fördert ja zugleich auch ein tieferes Eindringen in die Grundgedanken Kants — die Hauptprobleme, die seine ethischen Schriften darbieten, zum Gegenstand einer erneuten Untersuchung gemacht; dabei hat auch die Spezialliteratur Berücksichtigung gefunden, die seit der letzten zusammenfassenden Bearbeitung dieses Gegenstandes, H. Cohens Buche „Kants Begründung der Ethik" (Berlin 1877), erschienen ist. Die hierher gehörigen Erörterungen gruppieren sich um zwei zentrale Fragen, die nach dem Wesen des Sittlichen, bezw. dem obersten Moralprinzip, (Kap. 7—13) und die nach der Willensfreiheit (Kap. 15—17).

Das Ziel dieser Untersuchungen ist nicht nur das, den wahren Sinn der Kantschen Lehren festzustellen und irrige Deutungen abzuwehren, sondern es besteht vor allem darin, diejenigen Grundgedanken Kants herauszuheben, die auch heute noch als gültig erscheinen, und ihr Verhältnis zu den bedeutsamsten ethischen Richtungen der Gegenwart zur Darstellung zu bringen.

Inhalt

Von den Werken Kants sind nach der Reclamschen Ausgabe zitiert: die „Kritik der reinen Vernunft“ [abgekürzt r. V.], die „Kritik der praktischen Vernunft“ [pr. V.], die „Kritik der Urteilskraft“ [U.], die „Prolegomena“ [Prol.] und die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ [Rel.] nach der Kirchmannschen: die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ [Grl.] und die „Metaphysik der Sitten“ [M. d. S.]; nach der Berliner Akademie-Ausgabe: der Briefwechsel [Br.]; die übrigen Schriften nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert [R.].

Das am Ende angefügte Namensverzeichnis gibt lediglich die Stellen an, wo die in Betracht kommenden Schriften der genannten Autoren mit vollständiger Titelangabe zitiert sind.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Die möglichen Standpunkte in der Behandlung des Sittlichen und der Standpunkt Kants.

1. Um die Eigenart der ethischen Untersuchungen Kants festzustellen, soll zunächst betrachtet werden, von welchen Gesichtspunkten aus das Sittliche zum Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung gemacht werden kann. Denn vielfach hat die Verkennung des besonderen methodischen Standpunkts, von dem gerade Kant in seiner kritischen Ethik das Sittliche der Erwägung unterzieht, bewirkt, daß man Vorwürfe gegen ihn erhob, von denen er gar nicht getroffen wird, und, daß man die Beantwortung von Fragen bei ihm vermißte, die an sich berechtigt sein mögen, auf die einzugehen aber außerhalb des Bereichs gerade seiner Untersuchungen lag.

Da das Sittliche, wie andere Gebiete menschlich-geistigen Lebens, z. B. Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft usw., sich im Laufe der Zeit zu seiner heutigen Gestaltung entwickelt hat, so bietet sich zunächst die Möglichkeit einer geschichtlichen Behandlung derselben, also einer historischen Ethik.

Deren erste Aufgabe wäre, bei den einzelnen Völkern den in den verschiedenen Zeiten vorliegenden sittlichen Tatbestand festzustellen und zu ordnen. Derselbe würde etwa folgendes einschließen: die auf das sittliche Gebiet bezüglichen sprachlichen Ausdrücke und die damit verknüpften Vorstellungen, die Arten von Handlungen, Motiven und Zwecken, die als sittlich oder unsittlich galten, die Gestalten, die als sittliche Vorbilder verehrt wurden, die Gebiete menschlichen Handels, die sittlich geregelt waren. So wäre etwa — nach dem letzten Gesichtspunkt —

der Mensch im Verhältnis zu Gott (oder seinen Göttern), zur Natur, zu sich selbst und seinem Besitz, zu seinen Mitmenschen als einzelnen (und zwar je nachdem sie dem eignen oder fremden Stämmen oder Staaten angehören), endlich zu den menschlichen Gemeinschaften (Familie, Gesellschaft, Staat, Kirche) zu betrachten.

An diese Feststellung und Ordnung des sittlichen Tatbestandes hätte sich als weitere Aufgabe anzuschließen der Versuch, denselben in seinem Werden und seiner Entwicklung zu erklären. Dahin würde gehören die Untersuchung der Faktoren (der Natur- und Kulturbedingungen), die seine Entstehung und seine geschichtliche Weiterentwicklung ursächlich bedingt haben, wobei auch die Beziehungen des Sittlichen zur Sitte, zu Religion, Recht, wirtschaftlichem Leben, Erziehung behandelt werden müßten. Auch wäre gegebenenfalls festzustellen, wieweit die Reflexion über das Sittliche sich entwickelt hat, und welche Einwirkungen auf die Fortbildung der sittlichen Vorstellungen davon ausgegangen sind.

Die historische Ethik [1] kann natürlich fortgeführt werden bis zur Beschreibung und Erklärung des sittlichen Tatbestands der Gegenwart, der durch sie erst in seinem Gewordensein begreiflich wird.

In der Regel wird gerade die innere Zugehörigkeit zum sittlichen Bewußtsein der Gegenwart, das eigene innere Erleben des Sittlichen, vor allem aber auch sittlicher Probleme, den Blick nach rückwärts zu der Entstehung und Entwicklung des Sittlichen wenden und so die Anregung und die ersten Gesichtspunkte für die Behandlung der in der Geschichte vorliegenden sittlichen Tatsachen bieten. Wenn es insbesondere dem Historiker vorschwebt, eine „Entwicklung" der sittlichen Anschauungen aufzuweisen, dann werden in der Regel die Forderungen und Ideale seines eigenen sittlichen Bewußtseins den Maßstab abgeben, vermittelst dessen er die verschiedenen Stadien in der geschichtlichen Gestaltung des Sittlichen in ihrem gegenseitigen Wertverhältnis als verschieden hohe Entwicklungsstufen abschätzt.

[1] Als Beispiel einer solchen historischen Ethik nenne ich das Werk von Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882: dem ich auch in der Angabe der Gesichtspunkte für die Gruppierung des historischen Stoffes teilweise gefolgt bin. Auch viele Ausführungen der Ethik Wundts gehören hierher.

2. Diese innere Anteilnahme an dem lebendigen sittlichen Bewußtsein der Gegenwart kann aber in sehr verschiedenen Klarheitsgraden stattfinden.

Die geschichtliche Untersuchung wird um so erfolgreicher sein, je mehr durch systematische Reflexion über das Sittliche Gesichtspunkte für die historische Forschung gewonnen werden, andererseits wird die letztere durch die Fülle der positiven sittlichen Gestaltungen, die sie bietet, anregend und bereichernd auf das philosophische Nachdenken über das Wesen des Sittlichen zurückwirken. So stehen also historische und systematische (oder philosophische) Ethik in fruchtbarer Wechselwirkung.

Ja man darf sagen, daß der historisch-genetischen Betrachtung der geschichtlich bedingten, positiven Moral die systematische Ethik zur logischen Voraussetzung dient; denn wenn ich feststellen will, wie etwas entstanden ist, so geht dem, logisch betrachtet, die Aufgabe voraus, zu erkennen, was denn dieses Etwas in seinem Wesen, d. h. in seinen bleibenden Bestimmungen ist.[1]

Wenn es gegenwärtig unter dem Einfluß des Entwicklungsgedankens tatsächlich oft so ist, daß man das Sittliche genetisch betrachtet, ohne erst den Ansprüchen einer systematischen Reflexion genügt zu haben, so erklärt sich dies daraus, daß infolge der inneren Zugehörigkeit zum sittlichen Bewußtsein die Bedeutung der sittlichen Begriffe einfach als selbstverständlich hingenommen wird, und in gewissem Maße ist dies auch zulässig.

Ebenso ist es sehr wohl möglich, daß jemand in konkreten sittlichen Fragen, wie sie das tägliche Leben bietet, ganz zutreffend entscheidet, was da sittlich geboten oder verboten, also gut oder böse sei, ohne daß er bestimmt anzugeben wüßte, was er denn eigentlich denkt, wenn er von gut und böse redet, ohne daß er also die wesentlichen Merkmale dieser Begriffe in einer Definition zusammenfassen könnte.

Weil aber so die systematische Reflexion auf das Wesen des Sittlichen für die Lösung von konkreten Gewissensfragen und erst recht für eine sittliche Lebensführung entbehrlich ist, so erscheint sie Menschen, die vorwiegend auf praktische Betätigung und etwa noch auf die hierzu unmittelbar verwertbare Erkenntnis

[1] Vgl. Rudolf Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht. Berlin 1902, S. 178. — Überhaupt können die einleitenden Abschnitte dieses Buches vielfach mit Nutzen auf analoge Probleme im Ethischen übertragen werden.

gerichtet sind, leicht leer und unfruchtbar; wie ja häufig auch dem Spezialforscher die Untersuchungen der Logik und Erkenntnistheorie einen solchen Eindruck machen.

Es bleibt natürlich dem einzelnen unbenommen, sein Arbeitsfeld da zu suchen, wohin Neigung und Begabung ihn führen. Aber an dem Wert bestimmter Untersuchungen für das System der Erkenntnis überhaupt wird dadurch nichts geändert, daß viele gerade diesen keinen Geschmack abgewinnen und ohne sie auskommen können.

3. Wir haben die systematische Ethik als berechtigt und notwendig erkannt, schon weil sie die logische Voraussetzung der historischen ist. Es gilt also in der bunten und wechselnden Fülle der historisch vorliegenden sittlichen Tatsachen, diejenigen Momente festzustellen, die all diesem Stoff gerade den spezifisch sittlichen Charakter aufprägen; die also gerade diese Seite des Geisteslebens von anderen unterscheiden, die bedingen, daß bei dem geschichtlichen Wechsel im Inhalt der sittlichen Vorstellungen doch diese so verschiedenartigen Gebilde als zu einer Entwicklung gehörig sich erweisen. Schon diese Erwägung legt übrigens nahe, daß diese das Wesen des Sittlichen konstituierenden Momente im Vergleich zu all den konkreten Inhalten, denen sittliche Prädikate beigelegt werden, die also den Stoff der sittlichen Bewertung bilden, als formal erscheinen werden.

Die systematische, ethische Reflexion wird also bestehen in der Besinnung auf die Bedeutung der sittlichen Begriffe und auf ihre gegenseitigen Beziehungen. Man will sich klar werden, was man denkt, wenn man Begriffe gebraucht wie gut und bös, erlaubt, sittlich indifferent, verdienstlich; Gesetz und Pflicht, Gewissen, Tugend, Laster u. a.

Die beiden erstgenannten werden sich dabei als die grundlegenden Prädikate beim sittlichen Beurteilen herausstellen, und es fragt sich weiter, welchem Subjekt diese Prädikate zugesprochen werden, was also der Gegenstand des sittlichen Urteils ist.

Dabei ergibt sich, daß menschliche Handlungen (aber auch die Menschen selbst) dieser Gegenstand sind.

Nun kann man an der Handlung unterscheiden die inneren Voraussetzungen, aus denen sie hervorgeht und den (inneren oder äußeren) Vorgang der Handlung selbst (das Tun) mit seinen Wirkungen. Das Tun selbst mit seinen Folgen kann man als die objektive Seite der Handlungen bezeichnen; die subjektive

wird gebildet durch ihre inneren Bedingungen, zu denen in erster Linie Motive und Zwecke gehören, und die man auch zusammenfassend als Gesinnung bezeichnen kann.

Es wird sich nun fragen, ob diese beiden Seiten der Handlung den Gegenstand der sittlichen Beurteilung bilden oder nur eine; in ersterem Fall, ob beide in gleichem Maße oder in verschiedenem.

Wir kommen sodann zu der Frage — die zu der an erster Stelle erwähnten Feststellung des Sinnes der sittlichen Prädikate zurückleitet —: welches ist das Kriterium (der Maßstab, die Norm, das Prinzip), wonach die Prädikate gut und bös den Handlungen beigelegt werden, welcher Art ist also die Gesinnung und welcher Art das Tun, das damit bezeichnet wird.

Auch die Besinnung auf den Geltungswert, den wir der sittlichen Beurteilung beilegen, also ob wir ihr nur individuelle oder allgemeine Gültigkeit beilegen, wird erforderlich sein.

Die Reflexion darüber, welche Voraussetzungen in der sittlichen Beurteilung enthalten sind über die Fähigkeit des Menschen, das Sittliche zu erkennen und zu wollen, wird auf die Untersuchung des Gewissens und der menschlichen Freiheit führen.

4. Das sittliche Erkennen und Handeln psychologisch zu charakterisieren (also festzustellen, was dabei Gefühl, Vorstellung, Begehrung usw. ist), ferner es als Innenvorgang, wie irgend welches andere psychische Ereignis kausal zu erklären, fällt nicht mehr unter die Kompetenz der Ethik, sondern der Psychologie.

Und wie die historische Ethik, die sozusagen die phylogenetische Entwicklung des Sittlichen behandelt, von der systematischen zu scheiden ist, so gehört zu letzterer auch nicht die Behandlung der Ontogenese, also der Entstehung und Ausbildung des sittlichen Erkennens und Wollens im Individuum.

5. Alle die angegebenen Probleme der systematischen Ethik sind an sich rein theoretische; es ist aber wohl verständlich, wie bei Behandlung derselben der theoretische Standpunkt leicht mit dem praktischen vertauscht werden kann.

Das gewöhnliche sittliche Bewußtsein, von dem ja auch alle systematische Reflexion ausgehen muß, spricht sich aus in einzelnen Urteilen und Geboten von konkretem Inhalt. Indem nun die Reflexion die Prinzipien dieses sittlichen Beurteilens und Normierens, die bei dem Naiven mehr gefühlsmäßig sich geltend machen, in klaren Begriffen zu formulieren trachtet, wirkt sie

dahin, das tatsächlich gegebene sittliche Bewußtsein zu einem in sich übereinstimmenden, umfassenden, idealen zu erheben. Denn es ist sehr wohl möglich, daß in der gewöhnlichen sittlichen Beurteilungsweise Widersprüche aufgedeckt werden, oder daß man sittliche Anschauungen findet, die den veränderten Lebensverhältnissen nicht mehr entsprechen, oder endlich, daß solche Handlungsweisen, die man in der Regel seither der sittlichen Beurteilung gar nicht unterworfen, mithin als sittlich indifferent angesehen hatte, als sittlich bedeutsam erkannt werden.

So gelangt der Ethiker von der Reflexion darüber, was denn eigentlich die sittliche Beurteilung und Regelung für einen Sinn habe, welches das formale Verfahren sei, wonach die Menschen Handlungen als gut oder böse beurteilen und demnach fordern oder verbieten — von dieser rein theoretischen Reflexion kommt er leicht zu einer praktischen Beurteilung des in der Gemeinschaft, der er angehört, herrschenden sittlichen Bewußtseins.[1] Die positive Moral, wie sie sich im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung unter empirisch-feststellbaren Bedingungen tatsächlich gebildet hat, wird dabei nach ihrer Richtigkeit und damit nach ihrer Gültigkeit beurteilt, in der praktischen Absicht, sie dem eigentlichen und wahren Sinn alles sittlichen Urteilens, den die systematische Reflexion zum klaren Bewußtsein gebracht hat, entsprechender zu gestalten, wo dies nötig erscheint.

Aber auch ohne daß gegen das herrschende sittliche Bewußtsein angekämpft wird, kann es doch als eine bedeutsame praktische Aufgabe erscheinen, nunmehr, nachdem der Sinn der Prädikate gut und bös und damit das formale Verfahren, wonach sie beigelegt werden, erkannt ist, für die einzelnen Lebensgebiete festzustellen, was in der gegebenen Kulturlage als gut und bös zu gelten habe, und auf die Verwirklichung des Guten hinzuwirken.

Es ist nicht zu verkennen, daß die systematische Behandlung des Ethischen vielfach über der phylo- oder ontogenetischen Betrachtung zu kurz gekommen oder durch dieselbe in ihrer methodischen Reinheit getrübt worden ist. Ebenso hat sich in

[1] Dabei sei daran erinnert, daß dieses sittliche Bewußtsein allerdings ein sehr schwierig zu fassendes Etwas ist, da in den einzelnen Individuen, die die Gemeinschaft bilden, große Unterschiede im Inhalt, wie in der Klarheit, im Reichtum und in der Feinheit des Gewissens bestehen

die systematische Reflexion, die ihrem Wesen nach theoretisch ist, sehr vielfach die praktische Tendenz, auf die sittliche Einsicht und das Wollen der Menschen klärend und bessernd einzuwirken, hineingedrängt.

Es ist dies daraus erklärlich, daß es für den Ethiker nicht leicht ist, sein unmittelbares lebenswarmes Verhältnis, das er als ein nach dem Guten strebender Mensch zum Sittlichen hat, zu unterscheiden von der kühlen kritischen Reflexion, mit der er das Sittliche als ein aller gefühlsmäßigen Anteilnahme entkleidetes gleichgültiges Objekt bei der theoretischen Untersuchung sich gegenüberstellen muß.

6. Weil aber so die Ethiker bei ihrer Untersuchung meist nicht genug aus ihrer inneren Zugehörigkeit zum Sittlichen heraustraten, so ist begreiflich, daß gerade ein bedeutsames Problem verhältnismäßig wenig Beachtung fand, nämlich, welchen Wert das Sittliche überhaupt hat, ferner ob und inwieweit die Anerkennung dieses Wertes bewiesen werden kann.

Derjenige für den die Geltung des Sittlichen als des absolut Wertvollen und seine verpflichtende Kraft gegen jedermann einfach selbstverständlich ist, oder der wohl gar das Aufwerfen des genannten Problems als ruchlos ablehnt, der zeigt damit nur, daß er noch nicht in der Lage ist, dem Sittlichen wirklich als theoretischer Forscher gegenüber zu treten.

Wer aber aus dem Bann des Selbstverständlichen herauszutreten vermag und in die theoretische Untersuchung nicht selbst wieder sittliche Gefühle und Urteile einfließen läßt, der wird doch erkennen müssen, daß bei aller Einsicht in den Sinn der ethischen Beurteilung und in das Zustandekommen des sittlichen Erkennens und Wollens bei den einzelnen und den Gemeinschaften, die Frage noch unbeantwortet bleibt: welchen Wert hat denn das sittliche Verhalten, und wie kann etwa die Pflicht, sittlich zu sein, begründet werden?

7. Kants ethische Untersuchungen liegen nicht auf dem Felde der historischen, sondern der systematischen Ethik. Wenn darin — zumal in der vorkritischen Zeit — die Frage im Vordergrund steht, ob das Sittliche auf Vernunft oder Gefühl beruhe, so kann das den Eindruck erwecken, als handle es sich hier gar nicht um eine spezifisch ethische, sondern eine psychologische Frage, und gewiß ist Kant nur allmählich dazu gekommen, ethische und psychologische Betrachtungsweise reinlich zu scheiden, und auch

die kritischen Schriften zeigen gelegentlich noch ein Hinübergleiten in die letztere.

Aber wenn Kant, trotzdem er zeitweise stark unter dem Einfluß der englischen Gefühlsethik stand, doch stets bemüht ist, den Vernunftcharakter des Sittlichen zu wahren, so leitet ihn dabei eine — anfangs wohl dunkle, aber im Verlauf immer klarer werdende — Überzeugung, die keine psychologische Frage betrifft, sondern durchaus der systematischen Ethik angehört. Sie bezieht sich nämlich auf den Sinn der zentralen sittlichen Begriffe „gut" und „Pflicht". Es steht Kant von vornherein fest: ein Wille ist gut, heißt: er hat einen absoluten, von jedermann anzuerkennenden Wert; eine Handlung ist Pflicht, heißt: sie entspricht einem unbedingten Gesetz von objektiver und mithin allgemein gültiger Notwendigkeit.

Wie auf dem Gebiete des Erkennens über aller subjektiven Meinung der Begriff des Wahren schwebt; wie jedermann festhält an der Idee einer allgemein gültigen, objektiv begründbaren Erkenntnis, so versichert uns auch das sittliche Bewußtsein, daß auch auf dem Gebiet der Regelung unseres Wollens das subjektive Belieben nicht das letzte Wort habe, sondern daß es auch hier für jeden und in jeder Lage ein sachlich richtiges Wollen gebe; daß jeder, der auf Vernunft Anspruch mache, nach dieser objektiven Richtigkeit seines Wollens zu streben habe, und daß die stete Gesinnung, sein Wollen zu gestalten nicht nach der gerade vorliegenden individuellen Neigung, sondern nach dem, was sich als objektiv richtig und ebendarum als sein sollend, als „Pflicht" herausstellt — daß diese Gesinnung der „gute Wille" ist, der den eigentlichen Wert der Menschen bedingt.

In dieser Überzeugung, die also den Inhalt und die Geltung der Begriffe „gut" und „Pflicht" betrifft, weiß sich Kant mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein einig, dessen Interpret er lediglich zu sein beansprucht.

Nun geht aber die Analogie zum theoretischen Gebiet noch weiter. Das Richtige, die Wahrheit, fließt uns nicht aus irgend einem psychischen Vermögen fertig zu, sondern sie ist jeweils in eigenster Tätigkeit zu finden, und wer sie von einem anderen übernimmt, der besitzt sie nur dann wirklich, wenn er sie unter Anleitung der anderen selbsttätig erwirbt, sie noch einmal findet.

So muß auch das Richtige auf praktischem Gebiet, das objektiv Gute, die Pflicht, von dem einzelnen in innerster Aktivität

erzeugt oder wenigstens nacherzeugt werden. Das kann jeder, der zu sittlicher Reife und Selbständigkeit gelangt ist, in sich erleben. Tut es nun dieser inneren Erfahrung genüge, wenn man sagt: ein moralisches Gefühl sagt uns, was gut und böse ist?

Damit wird in Wirklichkeit behauptet: wir können nur abwarten, was uns da eine geheimnisvolle innere Stimme zuflüstert. Wir müssen uns passiv verhalten, wir können lediglich das, was das Gefühl vorschreibt, als fertig gegeben konstatieren und befolgen, wir können es nicht weiter sachlich begründen, wir können daran keine Kritik und keine Kontrolle üben.

Wir können dann auch nicht diesen Gefühlsaussagen den Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung beimessen, wir verhalten uns ihnen gegenüber ja nur empirisch feststellend; stimmen sie bei verschiedenen Menschen überein, so ist das nur ein glücklicher Zufall; es kann jederzeit auch anders werden.

Damit wären wir selbst gerade in dem, was als das menschlich Bedeutsamste gilt, was unseren persönlichen Wert ausmacht, in der Regelung unseres Wollens, abhängig von einem Gegebenen, einem durch Vernunft nicht weiter Auflösbaren, also Irrationellen.

Das widerstrebt dem innersten Wesen unseres Geisteslebens. Dieses ist Tätigkeit. Das Wahre und das Gute sind Zielpunkte dieser Tätigkeit; es sind identische Ziele für alle Individuen; sie müssen also innerlich zusammenführen, Übereinstimmung ermöglichen. Das ist nur möglich, wenn diese Tätigkeit, die uns den gemeinsamen Zielpunkten annähert, gesetzmäßig verläuft.

In Wissenschaft und sittlichem Bewußtsein haben wir die Produkte dieser Tätigkeit, die „Fakta“, die dieselbe bezeugen. Die Gesetzmäßigkeit aber dieser schaffenden Funktion, sie bildet die Bedingung, unter der Wahrheitserkenntnis und sittliche Willensregulierung erst möglich und damit erst begreiflich ist, sie bildet ihr *a priori*.

Diese gesetzmäßige Tätigkeit kann als formal bezeichnet werden, denn jeglicher Stoff, alles Gegebene — und dies alles hat eine bestimmte materiale Beschaffenheit — ergreift sie und prüft sie auf seine Berechtigung.

So muß auch bei der Feststellung das auf dem praktischen Gebiet allgemein und notwendig Gültigen, des „Guten“, jedes Gefühl sich erst vor dieser inneren kritischen Prüfung hinsichtlich seiner Geltung ausweisen.

Dieses gesetzmäßige formale Verfahren aber, das für Erkennen und Wollen objektiv Geltende zu finden, ist „Vernunft“. Damit ist nicht ein Vermögen in rein psychologischem Sinne gemeint. Wir sprechen mit dem Vernunftbegriff gewissen geistigen Inhalten einen Wert zu. Wie die seelischen Vorgänge, in denen der einzelne an diesen geistigen Inhalten teilnimmt, von psychologischen Standpunkt aus zu beschreiben und zu erklären seien, das mag für den Psychologen eine bedeutsame Aufgabe sein, uns geht sie hier innerhalb der Ethik nichts an.

Auch mag mit einem Wort daran erinnert werden, daß mit der Charakterisierung des Sittlichen als eines Vernunftgesetzes nichts gesagt sein soll über die psychologische Natur der Kräfte, die bei der Genesis der positiven Moral gewirkt haben. Von Kants Standpunkt aus muß nicht etwa angenommen werden, daß diese durch „vernünftige Reflexion“ bewußt und absichtlich „erfunden“ worden sei; wohl aber, daß sie durch solche sich hereinziehen läßt in die Einheit des Geisteslebens.

Soviel mag vorläufig genügen zur Orientierung über den eigentlichen Sinn des Gegensatzes von Vernunft- und Gefühlsethik, der gerade in der Entwicklung der ethischen Ansichten Kants eine so große Rolle spielt.

Ein eigentlicher Umschwung hat in dieser Entwicklung bei Kant nicht stattgefunden. Er hält von vornherein fest an dem Vernunftcharakter des Sittlichen. Aber die Bedeutung und Tragweite seiner eignen Position ist ihm anfangs noch nicht ganz bewußt. So ist er zeitweise infolge des Einflusses der englischen Ethiker geneigt, dem Gefühl als bestimmendem Prinzip des Sittlichen eine ebenbürtige Stellung neben der Vernunft einzuräumen. Erst in der kritischen Periode wird ihm völlig klar, daß das bestimmende Prinzip nur eines sein kann, eben jene gesetzmäßige geistige Aktivität, die wir als Vernunft bezeichnen. Alle empirisch konstatierbaren Gefühle (wie auch alle von Natur gegebenen Strebungen) können nur Material für jene oberste Funktion sein.

Mit dieser Erkenntnis ist er auch, wenigstens im Prinzip, hinausgelangt über den Eudämonismus, über die Auffassung der Sittenlehre als Glückseligkeitslehre. Denn ist die Glückseligkeit, d. h. die möglichste Befriedigung der nun einmal gegebenen Triebe, das höchste Ziel, dann ist auch der Geist unterworfen dem gegebenen Ungeistigen; und das wäre gerade Verzicht auf Herrschaft der Vernunft.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der Ansicht Kants vom Wesen des Sittlichen.

1. Eine eingehende Entwicklungsgeschichte der ethischen Anschauungen Kants wird sich erst dann mit Aussicht auf Erfolg in Angriff nehmen lassen, wenn das gesamte noch z. Zt. erreichbare Material in der Berliner Akademie-Ausgabe der Werke Kants geordnet vorliegen wird.[1]

Hier soll nur in Kürze gezeigt werden, in welcher Art Kant in der vorkritischen Zeit zu dem ersten und wichtigsten ethischen Problem, der Frage nach dem Wesen des Sittlichen, Stellung genommen hat.

In den Schriften der fünfziger Jahre[2] wird zwar das Ethische nur gelegentlich gestreift, aber gleichwohl lassen sich schon gewisse charakteristische Züge erkennen, die auch an der Ethik Kants in der Periode des Kritizismus hervortreten.

Vor allem wäre hier zu nennen die Überzeugung, daß das sittliche Leben gegründet werden müsse auf vernünftige Grundsätze: sie haben, als einheitlich und dauernd, die nach Richtung und Stärke wechselnden Regungen des Gemütslebens in Schranken zu halten. Somit macht sich von vornherein für die Auffassung

[1] Was sich auf Grund des bisher publizierten Materials darüber feststellen läßt, ist gut dargestellt von Paul Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantschen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Der 1. Teil ist erschienen als Berliner Dissertation 1897; der 2., die Entwicklung von 1760—85 umfassend, Kantstudien II, 290—322. Die im Text gegebene Darstellung schließt sich meist an die Menzers an; daneben sind noch benutzt: Fr. W. Förster, Der Entwicklungsgang der Kantschen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft. Diss. Berlin 1894. Osias Thon, Die Grundprinzipien der Kantschen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung. Diss. Berlin 1895. H. Höffding, Rousseaus Einfluß auf die definitive Form der Kantschen Ethik. Kantstudien II, 11 ff. K. Schmidt, Beiträge zur Entwicklung der Kantschen Ethik. Diss. Marburg 1900. Auch der Aufsatz von E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung, Kantstudien I, bot wertvolle Gesichtspunkte; ebenso Fr. Paulsen, J. Kant. Stuttgart 1899.

[2] Vor allem kommen in Betracht die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) und die Nova dilucidatio (1755). Die letztere ist besonders für die Entwicklung der Kantschen Freiheitslehre wichtig, die wir an einer anderen Stelle behandeln.

des Sittlichen bei Kant als beherrschender Gesichtspunkt geltend, daß er in dem Gegensatz und Kampf von Vernunft und Sinnlichkeit (worunter alle natürlichen Strebungen und Gemütsbewegungen zu verstehen sind) das entscheidende Merkmal des sittlichen Phänomens sieht.

Diese Überzeugung, wohl in gewissen Zügen von Kants Persönlichkeit wurzelnd, war zweifellos ausgebildet und bestärkt worden einerseits durch seine Erziehung im Geiste des Pietismus, der ja von ängstlichem Mißtrauen gegen die „Sinnlichkeit“ erfüllt war, andererseits durch den Einfluß der Leibniz-Wolffschen Philosophie, die durch Klärung der Vernunfteinsicht den Menschen zur Herrschaft über die Sinnlichkeit und damit zur wahren inneren Freiheit zu erheben strebte.

Daß dieser Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit nicht nur in seiner theoretischen Behandlung des Ethischen eine große Rolle spielte, sondern daß er auch in seinem praktischen Verhalten als ein höchst bedeutsamer von ihm innerlich erlebt wurde, ist aus den Zeugnissen seiner Biographen bekannt genug. Veranlassung dazu gaben nicht sowohl gewaltige Leidenschaften, die er hätte niederringen müssen, als vielmehr sein schwächlicher und kränklicher Körper, der ihm schon zeitig den Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen zum Bewußtsein brachte und ihn vor die Aufgabe stellte, durch eine bis ins einzelne vernunftgemäß geordnete Lebensführung die als peinlich empfundene Abhängigkeit des Geistes von der Sinnlichkeit in eine Herrschaft des ersteren zu verwandeln.

2. Die Schriften der sechziger Jahre zeigen, daß damals das ethische Interesse geradezu im Vordergrunde steht.[1] Der Einfluß der englischen Moralphilosophen, besonders Hutchesons, Shaftesburys und Humes, ferner der Rousseaus macht sich jetzt deutlich geltend; ebenso unverkennbar ist es, daß dieser Einfluß Kant nicht widerstandslos mit sich reißt, sondern daß er durch die eben geschilderte, tief in ihm wurzelnde Grundüberzeugung aufgenommen und modifiziert wird.

Was zunächst die Engländer betrifft, so haben sie vor allem auf die Methode der ethischen Untersuchungen Kants in der damaligen Zeit eingewirkt. Die Methode, die sie anwenden, besteht in der psychologischen Beobachtung und Analyse der Innen-

---

[1] Vgl. dazu auch Briefwechsel I. 39, 70 f.

vorgänge, die beim sittlichen Handeln in Betracht kommen. Sie führt zu dem Ergebnis, daß nicht — wie Hobbes gemeint hatte — egoistische Reflexion bei allem menschlichen Tun herrschend ist und auch das moralische Urteilen und Handeln erklärt, sondern daß vielmehr Gefühle es beherrschen, und daß ein im Menschen liegendes, nicht weiter durch Analyse zerlegbares moralisches Gefühl unmittelbar (ohne Rücksicht auf eignen Vorteil oder Nachteil) uns bestimmt, gewisse Neigungen und Handlungen an uns und anderen zu billigen oder zu mißbilligen.

Kant hat damals mit deutlicher Bezugnahme auf die englischen Ethiker die Bedeutung des Gefühls für die Sittlichkeit betont und ihm selbständigen Wert gegenüber der Vernunft zuerkannt. Er bemerkt in der 1762 abgefaßten[1] „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral": „Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden".[2]

Doch zeigt die ganze Erörterung der Schrift unverkennbar, daß Kant von der englischen Moralphilosophie nicht befriedigt ist, und daß er über sie hinausstrebt, aber daß er noch zu keiner positiven Gewißheit gekommen ist. Er erklärt am Schlusse: „Es muß noch allererst ausgemacht werden, ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehungsvermögens) die ersten Gründe dazu [nämlich zu der praktischen Weltweisheit] entscheide".[3]

Was Kant von den Engländern unterscheidet, liegt wohl im wesentlichen darin, daß für ihn der Begriff des Guten und der des Gesetzes, das uns ein Sollen entgegen hält, im Mittelpunkt der Untersuchung steht.

Das Bestreben der Engländer ist dagegen nicht sowohl darauf gerichtet, den Begriff des Guten selbst nach seiner Bedeutung schärfer zu erfassen und das darin enthaltene Moment der Verbindlichkeit weiter zu begründen, sondern sie wollen in der menschlichen Natur diejenigen psychischen Elemente erkennen, aus denen das Gute (dessen Begriff dabei als bekannt vorausgesetzt wird) entspringt.

[1] Gedruckt wurde die Schrift erst 1764; über das Abfassungsjahr vgl. Paulsen, Kant 82.

[2] R. I. 109. [3] R. I. 111.

Kant ist von vornherein überzeugt — und darin zeigt sich der rationalistische Grundzug seines Wesens — daß „es möglich sein muß, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen“ [1], aber er ist viel zu ehrlich, als daß er sich einredete, dieses Ziel schon erreicht zu haben. Gerade an dem Begriff der Verbindlichkeit zeigt er, wie weit man noch in der praktischen Weltweisheit von der zur Evidenz nötigen Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe entfernt sei. [2] Man soll dies oder jenes tun oder das andere unterlassen: das ist die Formel, in der die Verbindlichkeit ausgedrückt wird. Das Sollen hat nun eine zweifache Bedeutung: Es drückt zunächst die Notwendigkeit einer Handlung als eines Mittels für einen Zweck aus. Da es nun aber dahingestellt bleibt, ob der Zweck wirklich gewollt wird, so ist diese Notwendigkeit nur problematisch und enthält keine Verbindlichkeit. Diese liegt nur dann vor, wenn ich eine Handlung unmittelbar als Selbstzweck tun soll. „Eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit muß schlechterdings unerweislich sein. Denn nur unter Voraussetzung eines bestimmten anderen Zweckes kann ich eine Handlung als notwendiges Mittel dazu erweisen. Das ergibt aber „keine Formel der Verbindlichkeit“, sondern nur der „praktischen Geschicklichkeit“. [3]

Kant erklärt nun, nach er „lange über diesen Gegenstand nachgedacht“, sei er zu der Überzeugung gelangt, daß die Regel: „Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund [cf. Grundsatz] aller Verbindlichkeit zum Handeln sei, so wie der Satz: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zum Unterlassen ist.“

3. Der Einfluß Wolffs auf diese Formulierung ist offenbar. „Gut“ ist nach ihm, „was unseren inneren sowohl, als äußeren Zustand vollkommener macht,“ „böse“, „was beides unvollkommener macht“. [4]

---

[1] R. I. 110. [2] R. I. 107.

[3] Hier haben wir schon, in völliger sachlicher Übereinstimmung mit der kritischen Ethik, die Scheidung der hypothetischen und des kategorischen Imperativs. Auch ist erkannt, daß die moralischen Gebote kategorische Imperative sind und eben darum nicht durch einen vorausgesetzten Zweck weiter begründet werden können.

[4] Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen § 3. Vgl. Menzer, Kantstudien II. 303 f. Auf die oben angeführte Begriffs-

Aber wie kommen wir nun zu materialen, d. h. inhaltlich konkret bestimmten Geboten?

Wie aus dem formalen Satz des Widerspruchs noch keine konkrete Erkenntnis sich ergibt, so ergibt auch dieser formale Grundsatz der Verbindlichkeit noch keine konkrete Verpflichtung. Hier ist nun die Stelle, wo Kant die englische Gefühlsphilosophie zur Ergänzung herbeizieht.[1] „Es gibt ein unauflösliches Gefühl des Guten"[2], so lehrt er in Übereinstimmung mit dieser. Der Verstand kann und soll zwar die zusammengesetzten und verworrenen Begriffe des Guten analysieren, aber er gelangt zuletzt auf gewisse „einfache Empfindungen des Guten", und zwar gibt es viele derselben. Indem diese „Empfindungen", die als „Gefühl der Lust" gefaßt werden, mit der Vorstellung bestimmter Gegenstände (richtiger Handlungen) sich verbinden, entspringen oberste, nicht weiter begründbare Urteile, die besagen, dies oder jenes ist gut. So ist: Liebe den, der dich liebt, ein „unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit"[3], der unmittelbar unter der obersten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit steht.

Es ist ersichtlich, wie hier der für die kritische Philosophie so fundamentale Gegensatz von formal und material als bedeutsam hervortritt, und wie Kant dem ersten Begriff im Anschluß an Wolff, dem zweiten im Anschluß an die Engländer seinen Inhalt bestimmt. Jenem verdankt er den obersten formalen Imperativ, der das Vollkommenste zu tun gebietet; aber auf die Frage, was denn nun das Vollkommenste sei (die Wolff durch Verwendung

---

bestimmung gründet Wolff seine Formel der „natürlichen Verbindlichkeit" („Das Gesetz der Natur"): „Tue das, was dich und deinen und anderer Zustand vollkommener macht, unterlaß, was ihn unvollkommener machet." A. a. O. § 152.

[1] Bei Wolff selbst bestand noch keine Klarheit darüber, daß die Deduktion immer inhaltsreicherer Sätze aus dem an die Spitze des Systems gestellten Satz des Widerspruchs nur eine scheinbare war, daß unvermerkt neue, nicht weiter ableitbare Elemente auf Schritt und Tritt eingeführt wurden. Kant macht auf diese, durch Analyse unauflösliche Begriffe wie die des Raumes, der Zeit, der Existenz, der Möglichkeit, der Notwendigkeit usw. aufmerksam. Die unerweislichen Urteile, die sie zum Gegenstande haben, betrachtet er als maetriale Grundsätze, die zwar dem formalen Prinzip untergeordnet seien, aber nicht ihrem ganzen Inhalt daraus abgeleitet werden könne. (Vgl. H. Maier, Kantstudien II, 410.) Man sieht, wie so Kant in theoretischen wie in der praktischen Philosophie in analoger Weise über Wolff hinausgeht.

[2] R. I. 109. [3] R. I. 110.

des dehnbaren Begriffs der menschlichen Natur zu beantworten suchte) entnimmt er die Antwort den Engländern: ein unmittelbares, nicht weiter zu zergliederndes Gefühl sagt uns, welche Handlungsweise gut, welche also die „vollkommene“ ist.[1]

Fragt man nun: warum begnügt sich Kant nicht mit dem „moralischen Gefühl“ der englischen Ethik, warum hält er doch in Übereinstimmung mit Wolff fest an dem obersten formalen Grundsatz, so ist — abgesehen von dem früher Gesagten[2] — der Grund wohl darin zu finden, daß er bei den englischen Philosophen gerade den Charakter der Verbindlichkeit, der ihm für das Sittliche wesentlich zu sein schien, nicht ausreichend berücksichtigt fand. Ihr „moralisches Gefühl“ trug mehr ein ästhetisches Gepräge. Kant mochte sich sagen: wenn auch ein Gefühl bestimmten Handlungsweisen unmittelbar Beifall spende und sie dadurch als gut oder vollkommen bezeichne, so könnte der Mensch ja immerhin noch den Eindruck haben, mit dieser untätigen Billigung sei die Sache erledigt: im Sittlichen aber liege mehr, nämlich eben die Verbindlichkeit, die kategorische Forderung, das vom Gefühl als gut Bezeichnete auch zu verwirklichen. Das Gefühl werde also dadurch erst zum moralischen, d. h. es erhalte den Charakter des Verpflichtenden, insofern es jenem obersten formalen Grundsatz der Verbindlichkeit subsumiert werde.

Daß aber gerade das Merkmal des Sollens im Sittlichen und damit die Gegensätzlichkeit in der menschlichen Natur, der Kampf zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit bei diesen englischen Ethikern nicht ausreichend zur Geltung kam, das dürfte sich z. T. daraus erklären, daß diese Männer, die sich auf den Höhen der Gesellschaft bewegten, einem durchaus aristokratischen Lebensideal huldigten.[3] Sie sehen — ganz anders wie die pietistischen Kreise, aus denen Kant stammt — die Menschen und das Leben mit freierem, freundlicherem Blicke an und so ist auch der Eindruck, den sie davon erhalten, ein hellerer, freudigerer, und der frohe Glaube an eine ursprüngliche Güte der Menschennatur beseelt sie. Die Aufgabe, die sie gegenüber der Mannigfaltigkeit der natürlichen Triebe und Neigungen sich ge-

[1] Dabei nimmt er auch an Wolffs Formel des Imperativs eine unscheinbare, aber bedeutsame Änderung vor (vgl oben S. 14 und Anm. 4); tritt in jener die Rücksicht auf den Erfolg des Handelns hervor, so fordert Kant lediglich eine bestimmte Handlungsweise als solche.

[2] Vgl. oben S. 8 f. [3] Vgl. Menzer, Kantstudien II. 293.

stellt sehen, trägt weniger den sittlichen Charakter eines Kampfes, als den ästhetischen, eine Harmonie in der Vielheit zu schaffen.

Doch verfolgen wir Kants vorkritische Schriften weiter. In dem „Versuche, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763) ist die Bemerkung beachtenswert, daß es im Sittlichen wesentlich auf die Gesinnung ankomme. Diese könne aber nicht an dem äußeren Erfolg der Handlung bemessen werden, sondern an dem Widerstand der natürlichen Begierde, deren Überwindung noch gelungen sei. „Gebet einem Menschen 10 Grad Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstrebt, z. B. Geldgeiz. Lasset ihn 12 Grade Bestrebung und Grundsatz der Nächstenliebe anwenden. Die Folge ist von 2 Graden, soviel er wohltätig und hilfreich sein wird. Gedenket Euch ein anderen von 3 Graden Geldbegier und von 7 Graden Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird 4 Grad groß sein, als so viel nach dem Streite seiner Begierden er einem andern Menschen nützlich sein wird. Es ist aber unstreitig, daß, insofern die gedachte Leidenschaft als natürlich und unwillkürlich kann angesehen werden, der moralische Wert der Handlung des ersteren größer sei als des zweiten.“[1]

Man sieht, daß hier wieder der Gegensatz von Pflicht und Neigung besonders betont wird, ein Zug in Kants Ethik, der so häufig Anlaß gegeben hat zu dem Vorwurf, sie sei rigoristisch.

Auch die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764), in denen ethische Fragen vielfach erörtert werden, zeigen den Einfluß der englischen Ethiker, insofern die moralischen Sätze auf das Gefühl begründet werden. Aber auch hier verleugnet sich nicht der rationalistische Grundzug Kants. Der Mensch soll sich nämlich nicht, so mahnt er, den zufälligen und an sich blinden Regungen des Gefühls überlassen. Darin liege keine Garantie für konsequentes, moralisches Handeln. Die einzelnen Empfindungen des Guten müssen zu Grundsätzen zusammengefaßt werden, in deren Befolgung das sittliche Handeln besteht.

Hier ist auch schon der Gegensatz von Legalität und Moralität im Keim bemerkbar. Es gibt Handlungen, die „aus gutherzigen Trieben“ stammend nur „zufälligerweise“ mit dem über-

[1] R. I. 155 f.

einstimmen, „worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinführen". Nur der von den besonderen Anlässen befreite Grundsatz kann die „gutartigen Leidenschaften", diese „tugendhaften Instinkte" in das wahre Verhältnis gegen die gesamte Pflicht setzen. So ist die echte Tugend nicht die aus Neigung, sondern die aus Grundsatz; sie kann nur „auf Grundsätze gepfropft werden".[1] Man sieht, es ist der schwankende, subjektive Charakter des Gefühls, der Kant bei seinem Verlangen nach objektiv Gültigem nicht Genüge leistet.

4. Gerade in den „Beobachtungen" ist auch der Einfluß Rousseaus unverkennbar. Das Gefühl, das die Grundlage der moralischen Sätze bilden soll, ist ein Gefühl der Schönheit und Würde der menschlichen Natur. Hatten die Engländer vorzugsweise das Moment der Schönheit in dem Gefühl entdeckt, auf dem das gute Handeln beruhen soll, so hat Rousseau gerade mit hinreißender Beredsamkeit die Würde der menschlichen Natur gefeiert, die sich in dem tugendhaften Handeln darstellt. War ferner für die Engländer das moralische Gefühl die letzte Tatsache, bei welcher die Untersuchung stehen blieb[2], so war Rousseau überzeugt, daß in diesem Gefühl, das er auch mit dem Gewissen gleichsetzt, sich das Göttliche in uns offenbart, daß wir dadurch mit einer übersinnlichen Wirklichkeit unmittelbar in Verbindung stehen. Es war das ein Gedanke, der durchaus der religiösen Lebensstimmung Kants entsprach, und der in ihm die Tendenz stärken mochte, das Übersinnliche nicht durch theoretische Bemühungen der spekulativen Vernunft, sondern in unmittelbarer moralischer Gewißheit vom sittlichen Bewußtsein aus erfassen zu wollen.

Ist aber das moralische Handeln das Wertvollste, dasjenige, was den Menschen am überzeugendsten seiner Verwandtschaft mit dem Göttlichen versichert, dann kann es nicht abhängig sein vom Wissen und einer nur wenigen zugänglichen intellektuellen Bildung. Der Wissensstolz hat sich zu beugen vor der Würde, die auch ein aus dem schlichten sittlichen Gefühl heraus handelnder Arbeiter sich gibt. So ist es zu verstehen, wenn Kant gesteht, „Rousseau hat mich zurecht gebracht";[3] er hat ihn geheilt von dem Wissensstolz des Aufklärers, „der den Pöbel verachtete, der nichts weiß". So finden wir hier die Quelle der

---

[1] R. I. 412. [2] Förster, a. a. O. S. 17. [3] R. XI. 239.

edel-demokratischen Art der kritischen Ethik Kants, die zu dem echten geistigen Aristokratentum des sittlichen Wollens jeden, auch den sozial Niedrigsten, berufen glaubt.

Auch gab Rousseau wohl mit einen Anstoß zu der imperativischen Form, in der Kant das Sittliche behandelt: er zergliedert und untersucht es nicht nur, sondern er stellt es als Forderung auf: in merkbarem Unterschied von der überwiegend theoretischen Art, in der sich die Engländer damit beschäftigten.

Übrigens bleibt deren Einfluß vorläufig immer noch wirksam. In dem Vorlesungsprogramm von 1765 gesteht er ihnen zu, daß sie am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe des Sittlichen gekommen seien. „Das Urteil über die sittliche Rechtmäßigkeit kann geradezn und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, erkannt werden.“[1] Aber Kant will ihre Versuche „ergänzen“, vermutlich durch den Nachweis der großen Bedeutung der Vernunft für die sittlichen Grundsätze.

5. Neben den anderen Gedanken, die die kritische Ethik mit den Schriften der sechziger Jahre gemeinsam hat, tritt in diesen auch schon die Ansicht hervor, daß nicht sowohl die Moral von der Religion abhänge, sondern vielmehr diese auf jene zu gründen sei.[2] Besonders deutlich zeigt sich dieselbe in der Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766). Hatte Kant in der 10 Jahre früher erschienenen Schrift über die Erdbeben die Furcht vor diesen noch als Mittel zur Besserung der Menschen verwendet wissen wollen, so hält er es jetzt nicht mehr für nötig, „die Maschinen einer anderen Welt anzusetzen“, um die Menschen zum sittlichen Handeln zu bringen, da ihr Herz „unmittelbar sittliche Vorschriften enthalte“.[3] „Wie? ist es nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr einst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?“ Der kann nicht wohl redlich oder gut genannt werden, „welcher sich gerne seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte.“ „Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten viel gemäßer zu sein,

[1] R. I. 296.

[2] Vgl. Menzer, Kantstudien II, 319 ff.

[3] R. VII^a. 106.

die Erwartungen der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen."[1] Darin bestehe eben der „moralische Glaube", den ja auch Rousseau teilte.

Übrigens hatte schon Wolff als Hauptvorzug seiner Moralphilosophie gerühmt, daß er das sittliche Handeln als unabhängig von „der knechtischen Furcht vor der Gewalt und Macht eines Oberen" erfaßt und auf eine „natürliche Verbindlichkeit" begründet habe.[2] Ebenso hatten die englischen Ethiker betont, daß die Menschen auch unabhängig vom religiösen Glauben sittlich gut sein könnten, ja, daß die Reinheit des sittlichen Handelns getrübt werde durch die Furcht vor jenseitiger Bestrafung, die sich gewöhnlich mit dem religiösen Glauben verbinde.

6. In den „Träumen eines Geistersehers" tritt aber doch auch deutlich die Tendenz hervor, über die Untersuchungen der Engländer hinauszugehen, durch eine metaphysische Erklärung des sittlichen Gefühls. An den sittlichen Antrieben und Urteilen wird stark der allgemeingültige Charakter hervorgehoben, und das sittliche Gesetz wird erklärt als „die in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen," woraus „in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen entspringe."

Beiläufig bemerkt sei, daß man[3] hier mit Recht unter dem „allgemeinen Willen" die Gesetzlichkeit des Willens verstanden hat; so daß also hier ein Ansatz zu dem Gedanken der gesetzgebenden praktischen Vernunft vorliegt, wie anderseits die „Einheit in der Welt aller denkenden Naturen" dem „herrlichen Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen)" in der „Grundlegung" (94) entspricht.

Kant bemerkt nun weiter[4], die Bezeichnung „sittliches Gefühl" für diese „empfundene Nötigung" benenne wohl die in uns vorliegende Erscheinung, aber erkläre sie nicht, da sie nichts über ihre Gründe besage. Kant vermutet nun als Grund der „sinnlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf-

---

[1] R. VII^a. 105 f.

[2] Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen. Vorrede zur anderen Auflage 7 f. nach Menzer, Kantstudien II, 305.

[3] So Schmidt, a. a. O. 32 f.

[4] R. VII^a. 55 ff.

einander wechselweise beziehen“ (er denkt an alle uneigennützigen Neigungen und die natürliche Rücksicht auf Beifall und Billigung von seiten der anderen) „eine wahrhaft tätige Kraft, wodurch geistige Naturen ineinander einfließen“, der Gravitation vergleichbar. Das sittliche Gefühl sei nun die „empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen“, ähnlich wie wir auch in unseren eigenen Urteilen vom allgemeinen menschlichen Verstande uns abhängig fühlten; es resultiere also aus der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, wodurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlange, indem sie sich „nach den Gesetzen dieses ihres eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bilde.“[1]

Daran schließt sich die weitere Vermutung, daß nach dem Tode das Leben der Seele in der anderen Welt nur eine „natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sei, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden habe,“ und daß „die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit sich dort in den Wirkungen wiederfinden würden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unauflöslicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt“ habe.

Freilich ist bei diesen metaphysischen Konstruktionen zu beachten, was Kant an Mendelssohn darüber schreibt: „Mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernste Meinung von mir, sondern ein Beispiel, wie weit man, und zwar ungehindert, in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Daten fehlen, und wie nötig es bei einer solchen Aufgabe sei, auszumachen, was zur Solution des Problems nötig sei, und ob nicht die dazu nötigen Daten fehlen.“

Kant hat also hier selbst schon ein lebhaftes Gefühl davon, daß er in unstatthafter Weise das Geistige versinnliche, indem

---

[1] Kant denkt hier natürlich nicht an einen „Gesamtwillen“, etwa im Sinne Wundts (Ethik, Stuttgart 1896 S. 396), den jede Gemeinschaft durch übereinstimmende Vorstellungen und Willensrichtungen tatsächlich repräsentiert, und der in seinem Inhalt nur empirisch festgestellt werden kann. Ihm schwebt vielmehr eine rational erkennbare Allgemeinheit, richtiger Allgemeingültigkeit des Wollens vor. In dieser Vernunftidee einer idealen Gemeinschaft des Wollens hat der tatsächliche, historisch erwachsene Gesamtwille einer bestimmten Gemeinschaft seine Norm anzuerkennen, der er auch erst seine Verpflichtungskraft entlehnt.

er die innere Verbindung, d. h. Übereinstimmung, die zwischen den vernünftigen Wesen prinzipiell möglich ist durch das Gelten übereinstimmender Normen für ihre Bewußtseinstätigkeit, nach dem Schema der Gravitation fasse. So erklärt es sich, daß er später in der Kritik d. pr. V. (85) einschärft, die Natur der Sinnenwelt sei nur als „Typus", als Symbol einer intelligiblen Natur zu brauchen; man dürfe nicht die „Anschauungen und was davon abhängig ist", auf die letztere übertragen, sondern bloß „die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt". Man müsse sich bewahren „vor dem Mystizismus der praktischen Vernunft, welcher das, was zum Symbol dienete, zum Schema macht, d. i. wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reiches Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift."

7. Doch kehren wir von dieser Abschweifung ins metaphysische Gebiet zu der eigentlichen ethischen Hauptfrage nach dem Wesen des Sittlichen und seine Quellen zurück. Man darf sagen, daß in den „Träumen eines Geistersehers" der Einfluß der englischen Gefühlsethik durch den mächtigen rationalistischen Grundzug Kants schon wieder mehr zurückgedrängt wird. Es mochte auch für Kant, der persönliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit so schätzte [1] und gerade in der Vernunft sein eigentliches Ich sah, unerträglich scheinen, daß der Mensch in seiner allerwichtigsten Lebensäußerung, im sittlichen Wollen und Handeln, abhängig sein sollte von einem Gefühl, das, plötzlich in sein Ich eingreifend, ihn so oder so bestimmen könnte. Wirkliche Selbstbestimmung konnte er nur für möglich halten als Bestimmung durch Vernunft im Gegensatz zum Gefühl, zur Sinnlichkeit. [2]

Diese Abwendung von den Engländern zeigte sich auch in den Briefen und sonstigen fragmentarischen Aufzeichnungen aus der zweiten Hälfte der sechziger Jahre. Noch stärker tritt es hervor in der „Dissertation" von 1770, die ja auch auf theoretischem Gebiet den Umschwung zugunsten des Rationalismus zu erkennen gibt, gegenüber den empirischen Anwandlungen der sechziger Jahre. Hält aber Kant die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit schon für das Wissen für unentbehrlich, so in noch höherem Grade für die Moral. Er glaubt ihr aber diesen

[1] Darauf macht Menzer mit Recht aufmerksam; vgl. Kantstudien III, 42 ff. besonders 46 f.

[2] Vgl. Menzer, a. a. O. 42—49.

Charakter nur wahren zu können, wenn er sie auf rationalistischer Grundlage errichtet.

In der Dissertation wird nun mit großer Bestimmtheit erklärt, daß es die reine Vernunft ist, welche die obersten Moralprinzipien gibt: *philosophia moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum.*[1] Die Begründung der Moral auf das Gefühl wird abgelehnt, und die Vertreter der Gefühlsethik, Shaftesbury und seine Anhänger, werden neben Epicur gestellt, wobei schon — wie in der kritischen Ethik — das Bestreben sich zeigt, die Gefühlsmoral unter das Prinzip der Selbstliebe zu rücken. Als oberster, nur durch reine Vernunft zu erzeugender Begriff des Sittlichen, der zu dessen Maßstab und Kriterium dient, erscheint auch hier noch der Begriff der Vollkommenheit.

Freilich fehlt noch in der Dissertation die nähere Ausführung dieser Begründung der Moral auf Vernunft. Kant ging aber sofort daran — wie er an Lambert gleichzeitig mit der Übersendung der Dissertation am 2. September 1770 schreibt[2] —: „Die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirische Prinzipien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen.“ Allein es schoben sich ihm — sicher im engen Zusammenhang mit den ethischen und religiösen Problemen und wohl vielfach als Mittel zu ihrer Lösung — die erkenntnistheoretischen Arbeiten dazwischen, und er verschob die endgiltige Ausarbeitung und Veröffentlichung seiner ethischen Untersuchungen bis nach Vollendung der erkenntnistheoretischen; aber sie haben ihn auch in den siebziger Jahren beschäftigt. Am 21. Februar 1772 schreibt er an Herz, er strebe dabei eine „Unterscheidung des Sinnlichen und des Intellektuellen in der Moral“ an[3]; und Ende 1773 spricht er ihm gegenüber die Hoffnung aus, er werde der Philosophie auf eine dauerhafte Art eine „andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung geben“.[4]

8. Eine recht interessante Gedankenbildung, wohl aus der Zeit kurz vor der Vollendung der Kritik d. r. V. stammend, liegt in dem vielbesprochenen Fragment 6 vor.[5]

---

[1] R. I. 313. [2] Briefwechsel I. 93. [3] A. a. O. I. 124.

[4] A. a. O. I. 138.

[5] Vgl. dazu außer den zu Anfang angeführten Schriften Höffding Archiv für Gesch. d. Phil. 1894, S. 460 ff. Axel Hägerström, Kants

Wir haben hier zwei, allerdings gelegentlich ineinander übergehende Gedankengänge, die beide auf das Moralgesetz als Vernunftprinzip hinleiten. Der erste geht vom Begriff der Glückseligkeit aus und weist das Moralgesetz auf als „regulatives Prinzip der Glückseligkeit *a priori*"; der zweite nimmt seinen Ausgang vom Begriff der Freiheit und zeigt, daß die Sittlichkeit deren notwendiges Gesetz ist. Hier wollen wir nur den ersten näher betrachten, der zweite soll bei der Darstellung der Entwicklung von Kants Freiheitslehre zur Behandlung kommen.

Das Wohlgefallen an konkreten Objekten hat seine Ursache „in der individuellen oder auch spezifischen Beschaffenheit unseres Subjekts", ist mithin nicht notwendig und allgemein gültig. „Die Gesetze dagegen, „welche die Freiheit der Wahl in Ansehung alles dessen, was gefällt mit sich selbst in Einstimmung bringen", enthalten dagegen für jedes vernünftige Wesen „den Grund eines notwendigen Wohlgefallens". Darum kann uns auch das Gute nach diesen Gesetzen nicht gleichgültig sein, denn „es stimmt allgemein mit Glückseligkeit, mithin auch mit meinem Interesse".

An der Glückseligkeit ist nämlich zu scheiden: die „Materie", d. h. die sinnlichen Begehrungen, und die Form, die intellektuell ist, und die darin besteht, daß unter die Begehrungen eine innere Übereinstimmung gebracht wird[1], die „nichts Anderes als wohlgeordnete Freiheit" ist. „Die Funktion der Einheit *a priori* aller Elemente der Glückseligkeit ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit und das Wesen derselben". Diese Einheit ist die „Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür, d. i. Moralität". Diese macht die Glückseligkeit erst möglich. Denn Glückseligkeit ist nicht identisch mit Annehmlichkeit des eignen Zustandes. Diese beruht auf Glück, d. h. günstigem Geschick. Glückseligkeit aber „muß von einem Grunde *a priori*, den die Vernunft billigt, herkommen"[2]; und „die durch Vernunft belehrte Gesinnung, sich aller der Materialien zum Wohlbefinden wohl und einstimmig zu bedienen" ist *a priori* gewiß und vollständig erkennbar und gehört uns selbst an. Dagegen läßt sich nicht mit Gewißheit und Allgemeinheit erkennen, was zur Befriedigung der Neigungen dient;

Ethik. Upsala u. Leipzig 1902, S. 517 ff. Abgedruckt ist das Fragment bei Rudolf Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß I. Königsberg 1889 S. 9—16.

[1] S. 9. [2] S. 10.

auch läßt sich nichts finden, was sie je vollständig befriedigte, und endlich ist auch ihre teilweise Befriedigung sehr von äußeren Umständen abhängig.

Es ist wahr, daß die Tugend aus dem, was die Natur bietet, die größte Wohlfahrt zustande bringen würde, aber „nicht darin besteht ihr hoher Wert, daß sie gleichsam als Mittel dient. Daß wir es selbst sind, die als Urheber sie, unangesehen der empirischen Bedingungen (welche nur partikuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, daß sie Selbstzufriedenheit bei sich führe, das ist ihr innerer Wert“. Diese Selbstzufriedenheit ist gewissermaßen der „Hauptstuhl“[1] der Glückseligkeit, ohne welche diese gar nicht möglich ist. Sie darf nicht „von Naturgeschenk noch von Glück und Zufall“ abhängen, sondern sie muß „auf freier Willkür“ beruhen, damit wir sie uns selbst schaffen können; diese Freiheit muß zwar unabhängig von sinnlicher Nötigung sein, aber sie muß selbst Gesetze haben, die eine durchgehende innere Übereinstimmung ermöglichen, „welche alsdann den Wert und die Würde der Person ausmachen wird“.[2]

Hieran haben wir die formale Bedingung der Einheit, welche zum Wesen der Glückseligkeit notwendig gehört, und bei deren Fehlen uns die Selbstverachtung das Wertvollste des Lebens, nämlich den Wert der Person, rauben würde.

Ein Mensch, der so die innere Einheit in sich herstellt, also moralisch gesinnt ist, ist würdig, glücklich zu sein, d. h. „in den Besitz aller Mittel zu kommen, dadurch er seine andere Glückseligkeit bewirken könne“.

So gefällt also Glückseligkeit nicht aus dem individuellen Gesichtspunkt „der eignen Zuträglichkeit“, sondern aus einem allgemeinen Gesichtspunkt *a priori*, d. i. vor der reinen Vernunft „weil sie allgemein zur Glückseligkeit notwendig und derselben auch würdig ist“.[3]

Aber sie „vergnügt“ darum doch nicht, „weil sie das Empirische der Glückseligkeit nicht verspricht; sie enthält also an sich keine Triebfedern; dazu werden immer empirische Bedingungen, nämlich Befriedigung der Bedürfnisse erfordert“.[4]

Bemerkenswert erscheint mir in diesem Gedankengang, daß Kant bestrebt ist, den Eudämonismus, der im Sittlichen ledig-

[1] Der Ausdruck bedeutet soviel wie „Kapital“ (im Unterschied von den Zinsen).

[2] S. 11. [3] S. 12. [4] S. 13.

lich ein Mittel zur Glückseligkeit sieht, zu überwinden und den Selbstwert des Sittlichen zur Anerkennung zu bringen. Aber er erreicht nicht ganz das Ziel, das er sich gesteckt hat. Schon gleich im Anfang nämlich sucht er das „notwendige Wohlgefallen" am Moralischen damit zu begründen, daß es „allgemein mit Glückseligkeit, mithin auch mit unserem Interesse übereinstimmt". Damit verbleibt er ganz in der eudämonistischen Anschauungsweise. Er sucht dann freilich die Glückseligkeit möglichst innig mit der Moralität in Beziehung zu setzen, sie gleichsam in die letztere einzuschmelzen und sie von aller lediglich von außen bedingten Annehmlichkeit zu unterscheiden, aber auch dabei kommt er nicht über den Satz hinaus, daß in der Selbstzufriedenheit, die sie bei sich führe, ihr innerer Wert bestehe. Also wird dieser immer noch auf ein Lustgefühl gegründet und schließlich gesteht er auch zu, daß die Moralität, da sie nicht aus dem Gesichtspunkt „der eignen Zuträglichkeit gefalle, sondern vor der reinen Vernunft, keine Triebfedern enthalte".

9. Die optimistische Auffassung, daß die Moralität den wesentlichsten Bestandteil der Glückseligkeit mit sich führe, ist in der Kritik der reinen Vernunft aufgegeben. Es wird ausdrücklich ausgesprochen, daß „das System der sich selbst lohnenden Moralität" eine nicht in der Erfahrung realisierbare Idee sei, und daß es nur in einer intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regenten möglich sei, daß die Glückseligkeit der Moralität entspreche.[1] So werden auf den Gedanken, daß der Moralität als der Würdigkeit glückselig zu sein, auch die Glückseligkeit, wenn nicht hier, so in einem Jenseits, zuteil werden müsse. die Postulate von Gott und Unsterblichkeit aufgebaut. So ist also in dieser Beziehung in der Kritik d. r. V. bereits der Standpunkt der Kritik d. pr. V. erreicht. Denn auch in der letzteren haben wir die Lehre von den Postulaten, und es wird ausdrücklich hervorgehoben[2], daß die „Zufriedenheit mit seiner Person", welche die Moralität dem Handelnden verleihe, nicht Glückseligkeit heißen kann.

Daß reine Vernunft „keinen Triebfeder enthalte", also nicht von sich aus wirksam gebiete, diese Ansicht teilt noch die Kritik r. V. mit dem Fragment, während dann in der „Grundlegung" festgestellt wird, dass der Wille beim sittlichen Handeln

[1] r. V, 613 ff. [2] pr. V. 143.

„ohne andere Triebfeder“ bloß durchs Gesetz bestimmt werde; und daß demnach die Pflicht zu fassen sei als „die Notwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs Gesetz“;[1] welche „Achtung“, wie die Kritik d. pr. V. (92) zeigt, nicht eine besondere „Triebfeder zur Sittlichkeit“ ist, sondern die Sittlichkeit (d. h. der Gedanke des Sittengesetzes) selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet.“[2]

Die Ausführungen über ethische Fragen, die sich in der Kritik d. r. V. (besonders 603 ff.) finden, zeigen, daß Kant zwar schon in wesentlichen Punkten, aber doch noch nicht in jeder Beziehung die Grundanschauungen sich gebildet hatte, die er in der „Grundlegung“ und der „Kritik d. pr. V.“ vertritt.

Betrachten wir zunächst die wichtigsten Übereinstimmungen. Da wäre vor allem zu nennen die scharfe Ablehnung der ganzen empiristischen Richtung. Ihr wird geradezu vorgeworfen, daß sie Moral und Religion untergrabe.[3]

Sodann scheidet Kant auch hier die „pragmatischen Gesetze des freien Verhaltens von den moralischen“.[4] Jene dienen nur zur Erreichung „der von den Sinnen empfohlenen Zwecke“; sie gebieten bloß hypothetisch, d. h. unter Voraussetzung anderer empirisch gegebener Willensziele, sie sind Klugheitsregeln, die bloß anraten, was zu tun sei, wenn wir zur Glückseligkeit gelangen wollen[5], die selbst nichts Anderes bedeutet als „die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind.“[6] Sie gründen sich auf empirische Prinzipien,

---

[1] Grl. 42 und 22.

[2] Da so die Kritik d. r. V. in den erwähnten Punkten in der Mitte steht zwischen dem Fragment und der „Grundlegung“ (bzw. der Kritik d. pr. V.), so dürfte es naheliegend sein, es auch zeitlich vor die Kritik d. r. V. zu setzen. Natürlich ist zu bedenken, daß die Entwicklung eines Denkers nicht immer gerade so verläuft, wie es bei dem späteren vergleichenden Überblick über seine verschiedenen Ansichten als das logisch Angemessenste erscheint. — Beiläufig sei noch auf den Keim zu einer Gedankenbildung aufmerksam gemacht, der auch das Fragment in die geistige Atmosphäre der Kritik d. r. V. rückt. Jene innere Vereinheitlichung der Strebungen (ihre formale Einheit *a priori*) wird als dasjenige bezeichnet, was auf praktischem Gebiet der synthetischen Einheit der Apperzeption auf dem theoretischen entspricht. Es heißt (14): „Dieses ist das Prinzip der Selbstzufriedenheit *a priori* als der formalen Bedingung aller Glückseligkeit (parallel mit der Apperzeption)“; und an einer anderen Stelle wird die Selbstzufriedenheit genannt: „gleichsam *apperceptio iucunda primitiva*“.

[3] r. V. 385 f. [4] r. V. 607. [5] r. V. 611. [6] r. V. 607.

denn nur durch Erfahrung kann ich wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, und welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können und demnach als Mittel zu nützen sind.[1] Die moralischen Gebote dagegen sind „reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist"; sie gebieten nicht hypothetisch („empirisch bedingt"), sondern kategorisch („schlechthin"), und zwar, wie wir uns zu verhalten haben, nicht um glückselig, sondern um der Glückseligkeit würdig zu werden.[2] Sie abstrahieren von „Neigungen und Naturmitteln, sie zu befriedigen", sie „betrachten nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt."[3] So wird denn auch eine „Metaphysik der Sitten" als notwendiger Teil der Philosophie bezeichnet[4]; derselbe soll „reine Moral" darstellen, „in welcher keine Anthropologie [d. h. empirische Kenntnis von der Menschennatur] zugrunde gelegt wird",[5] während die „eigentliche Tugendlehre" (d. h. die auf die Menschennatur angewandte Moral), die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens, „unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie ebensowohl als die angewandte Logik empirische und psychologische Prinzipien bedarf."[6]

Daß es wirklich reine praktische Gesetze gebe, „die völlig *a priori* das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt bestimmen", und daß dieselben mit den moralischen identisch seien, wird hier einfach „angenommen", allerdings unter Berufung „auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten" und „das sittliche Urteil eines jeden Menschen, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will."[7] In der „Grundlegung" und in der „Kritik d. pr. V."

---

[1] r. V. 611. [2] r. V. 607.

[3] r. V. 611. — Die Bezeichnung „Gesetz" wird in der Kritik d. r. V. allerdings auch noch den hypothetischen Imperativen beigelegt, während sie in der Kritik d. pr. V. auf die kategorischen Imperative eingeschränkt wird. Auch findet sich der letztere Ausdruck noch nicht.

[4] r. V. 635. [5] r. V. 394. [6] r. V. 49.

[7] r. V. 611 f. — Für die Schätzung der gemeinen Menschenvernunft, zu der, wie wir gesehen haben, Rousseau Kant die Hauptanregung gegeben hatte, und die auch in den späteren ethischen Schriften sich findet, ist besonders charakteristisch der Schluß des Abschnittes „vom Meinen, Wissen und Glauben" (r. V. 627 f.). — Bemerkt sei auch, daß Kant sich

wird diese Frage („ob reine Vernunft praktisch sei") selbst eingehend untersucht.

Diese reinen praktischen Gesetze werden zugleich bezeichnet als „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte der Menschen anzutreffen sein könnten."[1] Denn bezüglich des Sittlichen „machen die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich", während Erfahrung in Ansehung der sittlichen Gesetze „leider die Mutter des Scheins" ist, da es „höchst verwerflich" ist, „die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird."[2] Im Sittlichen gilt nicht „die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung."[3]

In Übereinstimmung damit steht, wenn in der „Grundlegung" ausgeführt wird, daß der Begriff der Pflicht kein „Erfahrungsbegriff" sei, und daß man „der Sittlichkeit nicht übler raten könnte, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte," denn jedes Beispiel müsse selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität, nach dem in der reinen Vernunft liegenden „Urbild des Guten", dem „wahren Original", beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum Muster zu dienen.[4]

Weiter finden wir in der Kritik d. r. V. auch den später weiter ausgestalteten Begriff einer „intelligiblen, d. i. moralischen Welt." So könnte man die Welt nennen, „sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll." Es ist dies „eine bloße Idee", aber eine „praktische", die „wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen". Sie hat daher „objektive Realität", nicht als ob sie auf einen Gegenstand einer (intelligiblen) Anschauung ginge, „dergleichen wir uns gar nicht denken können", sondern weil sie auf die Sinnenwelt geht, nicht um sie zu erkennen, sondern um sie nach dieser Idee zu gestalten; das heißt in Kants Terminologie, sie bezieht sich auf die Sinnenwelt als „einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen

---

berechtigt glaubt, bei jedem vernünftigen Wesen vorauszusetzen, daß es „notwendig" ein „natürliches Interesse an der Moralität" nimmt, „ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist" (r. V. 627 A.).

[1] r. V. 612. [2] r. V. 277 f. [3] r. V. 276. [4] Grl. 26 und 29.

Gebrauch", oder, um mit Fichte zu reden, als „das versinnlichte Material unserer Pflicht". Es soll nämlich in der Welt ein „*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen" geschaffen werden, deren „freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit" haben soll.[1]

Dieser Idee des corpus mysticum entspricht in der „Grundlegung" (64) der Gedanke von der „Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als einem Reiche der Zwecke"; wie es denn auch schon in der Kritik d. r. V. als unsere „Bestimmung hier in der Welt" bezeichnet wird in das „System aller Zwecke" sich einzufügen[2], und die Rede ist von der „systematischen Einheit der Zwecke nach den moralischen Begriffen".[3]

Die Übereinstimmungen in der Behandlung der Freiheitslehre, die sich zwischen der Kritik d. r. V. und den späteren Schriften finden, werden wir bei der Darstellung dieser Lehre selbst zu besprechen haben.

Endlich könnte man einen ersten Ansatz zu der späteren Formulierung des kategorischen Imperativs finden in dem Satze, daß „die Vernunft gebietet", daß „die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime (d. i. „der subjektive Grundsatz meiner Handlungen"[4]) sein soll".[5]

Von Kant selbst ist in der Kritik d. r. V. das oberste moralische Gebot noch anders gefaßt. Auf die Frage: was soll ich tun, lautet seine Antwort: tue das, wodurch du würdig bist, glücklich zu sein."[6]

Glückswürdig besagt nun aber im Grunde nichts Anderes als sittlich.[7] So ist es erklärlich, daß Kant diese Formulierung in den späteren Schriften nicht mehr benutzt hat. Sie ist aber bezeichnend dafür, daß die Loslösung des Sittlichen von dem Eudamonistischen in der Kritik d. r. V. noch nicht soweit fortgeschritten ist, wie in den späteren Schriften. Darin aber dürfte der Hauptunterschied zwischen denselben zu suchen sein, und auf diesen haben wir nun noch etwas näher einzugehen.

In der Kritik d. r. V. (613) wird noch die Ansicht vertreten, daß die Sittlichkeit allgemein durchgeführt, die allgemeine Glückseligkeit bewirken würde. In der Kritik d. pr. V. (137) wird da-

---

[1] r. V. 612 f. [2] r. V. 620. [3] r. V. 618, vgl. 626. [4] r. V. 615.
[5] r. V. 626. [6] r. V. 613 [7] pr. V. 156 f.

gegen erklärt, daß keine notwendige Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit auch nicht „durch die glücklichste Beobachtung der moralischen Gesetze“ in der Welt erwartet werden kann, da der Erfolg unseres Wollens „sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet“.

Man kann so verfolgen, wie Sittlichkeit und Glückseligkeit für Kant immer mehr auseinander rücken. In dem Fragment wurde die Sittlichkeit lediglich als die Ordnung der aus den natürlichen Trieben erwachsenden Zwecke gefaßt und damit als Hauptbedingung der Glückseligkeit. Während aber hier nur erst an die mannigfaltigen Zwecke des Einzelwesens gedacht war, besagt die Kritik d. r. V. (613), daß die Sittlichkeit eine allgemeine Zweckordnung fordere, und daß sie aus sich die Glückseligkeit deshalb nicht verwirklichen könne, weil sie nur dann eintrete, wenn jedermann täte, was er sollte; in der Kritik d. pr. V. endlich wird noch besonders hervorgehoben, daß auch durch allgemeine Befolgung des Sittengesetzes die Glückseligkeit nicht notwendig herbeigeführt werde, weil dieselbe vielfach vom Naturlauf abhänge.

Ein noch schärferer Unterschied zeigt sich darin, daß im Gegensatz zu den späteren Schriften in der Kritik d. r. V. die verpflichtende Kraft des Sittlichen noch durchaus von der Religion entlehnt wird. Es wird hier ausdrücklich gesagt[1], die Vernunft sehe sich genötigt, einen Gott und ein jenseitiges Fortleben anzunehmen, „oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen“. Jedermann sehe die moralischen Gesetze als „Gebote“ an; daß könnten sie aber nicht sein, wenn sie nicht „Verheißungen und Drohungen mit sich führten“. „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung.“ Die moralischen Gebote setzen mithin das Dasein Gottes „als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft“[2] voraus.

---

[1] r. V. 614 f.

[2] r. V. 496. — Übrigens wird aber auch in der Kritik d. r. V. betont, daß sich die Theologie auf die Moral zu gründen habe, nicht umgekehrt r. V. 495 A., 619, 627.

Daß sich Kant von diesem Standpunkt in der Folgezeit ziemlich weit entfernt hat, wird die genauere Betrachtung der späteren Schriften selbst zeigen.[1]

Drittes Kapitel.

Der Gedankengang der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten".

1. a) Fragen wir zunächst: was bedeutet im Sinne Kants „Metaphysik der Sitten"?[2]

Alle Vernunfterkenntnis aus Begriffen heißt philosophisch, und das System der philosophischen Erkenntnis heißt Philosophie. Diese hat zwei Gegenstände: die Natur d. h. alles, was da ist, und die „Sitten" d. h. das, was sein soll, oder — von anderem Gesichtspunkt aus — „das Gebiet des freien Verhaltens überhaupt".[3]

Sofern Philosophie zur Begründung ihrer Erkenntnisse Erfahrung heranzieht, ist sie empirisch; sofern sie aus reiner Vernunft, aus Prinzipien *a priori* ohne Heranziehung des in der Erfahrung Gegebenen ihre Lehre verträgt, heißt sie reine Philosophie oder Metaphysik. Dieser Ausdruck bezeichnet also die philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhang.

Auch die Metaphysik hat wie die Philosophie überhaupt, deren „reinen" Teil sie darstellt, zum Gegenstand die Natur und die „Sitten". Hier beschäftigt uns lediglich die Metaphysik der Sitten, welche also diejenigen Prinzipien enthält, die für das Tun und Lassen *a priori* bestimmend (normierend) sind.

b) Man könnte aber hier sofort die Frage aufwerfen, ob denn überhaupt eine Metaphysik der Sitten oder, anders ausgedrückt, eine reine Moralphilosophie möglich sei. Dies hängt davon ab, ob die moralischen Gesetze samt ihrem Prinzip lediglich *a priori* auf Begriffe der reinen Vernunft und nicht auf Erfahrung sich

[1] Vgl. vorläufig pr. V. 151.

[2] Die Erklärung ist hier gegeben im Anschluß an r. V. 631 ff., besonders 634 f. und Grl. 3 f.

[3] Grl. 39.

gründen. Daß dies aber der Fall sei, geht nach Kants Überzeugung schon aus der dem gewöhnlichen Bewußtsein innewohnenden Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze hervor. Diese stellen ja das, was sie gebieten, als absolut notwendig hin — Erfahrung aber gibt niemals absolute Notwendigkeit —; sodann wollen sie für jedes Wesen, sofern es nur Vernunft hat, gelten; sie gründen sich also nicht auf die besondere Natur des Menschen (abgesehen von seiner Vernünftigkeit) und die Verhältnisse, unter denen er lebt, was beides auch nur durch Erfahrung erkannt werden könnte.

Diese grundlegende Ansicht Kants, daß es bezüglich der sittlichen Normen eine Erkenntnis aus reiner Vernunft, daß es also eine Metaphysik der Sitten gebe, wird natürlich noch weiterhin in ihrer Bedeutung und Begründung zu untersuchen sein: hier handelt es sich zunächst nur um eine vorläufige Orientierung.

Eine solche Metaphysik der Sitten, die also zu ihrer Begründung nichts von der empirischen Kenntnis des Menschen, von der Anthropologie, entlehnt, sondern dem Menschen als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori* gibt, erscheint aber Kant nicht nur möglich, sondern auch notwendig, und zwar erstens zum Zwecke der theoretischen Erkenntnis, „um die Quelle [d. h. das oberste Prinzip] der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen"; zweitens zum Zwecke der Förderung des Sittlichen selbst, da die Erkenntnis seines obersten Prinzips zugleich einen Leitfaden für die richtige sittliche Beurteilung überhaupt abgibt, und weil gerade die „reine" Vorstellung der Pflicht auf das menschliche Herz den mächtigsten Einfluß übt.[1]

c) Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" enthält nun die „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität", d. h. eines obersten Grundsatzes, der zum Kriterium dient, um zu unterscheiden, was gut und böse sei.[2] Es handelt sich also nicht darum, ein neues Prinzip der Moralität aufzustellen; denn „wer wollte auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden?" Vielmehr gilt es, das Prinzip, welches die gemeine Menschenvernunft tatsächlich, wenn auch ohne klares Bewußtsein, zum Richtmaß ihrer Beurteilung braucht, möglichst abstrakt und dabei doch mit hin-

[1] Grl. 6. 31; vgl. pr. V. 187. [2] Grl. 8. 22 f.

reichender Bestimmtheit zu formulieren. So wie dem Mathematiker eine Formel wertvoll ist, „die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt," so wird man auch, eine Formel, „welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut", nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches ansehen.[1]

2. a) Der erste Abschnitt der „Grundlegung" vollzieht den „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftserkenntnis zur philosophischen." Kant will also seinen Ausgangspunkt nehmen nicht in irgend welchen moralphilosophischen Theorien, sondern in dem einfachen sittlichen Gefühl und Urteil des gewöhnlichen Bewußtseins; er glaubt, dies deshalb tun zu können, weil die „Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen, Sache sein werde".[2] Aus diesem allgemeinen moralischen Bewußtsein will er dasjenige, was darin aus reiner Vernunft stammt, herauslösen; denn dadurch soll sich die Philosophie von der gemeinen Vernunftserkenntnis unterscheiden, daß sie nicht das „Reine", das *a priori*, mit dem Empirischen vermischt, sondern beides scharf sondert.[3]

b) Kant beginnt mit dem in seiner Schlichtheit großartigen Satze: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille".[4] Man wird diesen Satz in der Tat als das grundlegende Werturteil des allgemeinen sittlichen Bewußtseins ansehen dürfen. Er besagt, daß der gute Wille das Einzige ist, was an sich schlechthin gut ist, d. h. absoluten Wert besitzt, während alle anderen schätzenswerten Eigenschaften und Güter auch zum Bösen verwendet werden können.

In der Hervorbringung eines guten Willens, „wozu schlechterdings Vernunft nötig" sei, sieht Kant auch den eigentlichen Zweck, wozu uns Vernunft als ein praktisches Vermögen, d. i. ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll", verliehen ist; denn Glückseligkeit, an die man etwa noch denken könnte, ist als dieser Zweck deshalb nicht anzusehen, weil sie viel besser durch Instinkt erreicht würde.[5] Kant glaubt aber an der Voraussetzung

[1] pr. V. 7. [2] Grl. 23. [3] Grl. 6. [4] Grl. 10.
[5] Derselbe Gedanke findet sich R. VII^{a} 220.

festhalten zu dürfen, daß „Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen sei.“[1]

c) Um aber den Begriff des guten Willens zu entwickeln, zieht Kant den Begriff der „Pflicht“ heran, „der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, in sich enthält“, die ihn aber nicht unkenntlich machen, sondern nur noch schärfer hervortreten lassen. Gemeint sind mit diesen „subjektiven Einschränkungen und Hindernissen“, „Lust und Unlust, Begierden und Neigungen usw., die insgesamt empirischen Ursprungs sind“, und die im Begriffe der Pflicht „als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll“ mitgedacht werden.[2]

Um den Begriff der aus Pflicht hervorgehenden Handlung[3] klar zu stellen, gibt Kant einen Überblick über den Charakter der Handlungen unter dem Gesichtspunkt der Pflicht. Sie sind entweder pflichtwidrig oder pflichtmäßig. Die letzteren sind entweder solche, die zwar der Pflicht gemäß sind, aber unmittelbar oder mittelbar aus einer Neigung hervorgehen, oder endlich solche, die pflichtgemäß und zugleich „aus Pflicht“ getan werden. Nur diese letzten haben eigentlichen moralischen Wert, und nur sie können geboten werden, da Neigungen nicht geboten werden können. Der moralische Wert einer Handlung beruht also darauf, daß das Pflichtbewußtsein selbst, d. h. die Vorstellung, daß eine Handlung Pflicht sei, unser Bestimmungsgrund ist, und nicht darauf, daß irgend eine Neigung uns dazu treibt; nebenher mag Neigung immerhin mitwirken, nur darf sie nicht als Bestimmungsgrund der moralischen Handlung als solcher und als Bedingung ihres spezifischen Wertes angesehen werden.

d) Also nur dann, wenn es für das Bewußtsein des Handelnden keinen anderen ausschlaggebenden Bestimmungsgrund gibt als die Pflicht, hat die Handlung moralischen und damit absoluten Wert. Aber noch ist dasjenige Element, daß diesen Wert bedingt, genauer zu bezeichnen. Es ist nicht die Absicht, die dadurch erreicht werden soll, da ja eben der gute Wille und also auch die Handlung aus Pflicht, in der er enthalten ist, nicht

---

[1] Dies ist der wesentliche Inhalt von Grl. 10—14.

[2] r. V. 46 A.; vgl. auch pr. V. 98 f.

[3] Zum Folgenden vgl. Grl. 14—19.

durch die Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, sondern durch sich selbst gut ist. Noch klarer ergibt sich dies aus folgender Erwägung. Dasjenige, was durch die Handlung verwirklicht werden soll, stellt das Objekt, die Materie des Wollens dar. Ob aber ein Gegenstand Objekt meines Wollens werden kann, hängt davon ab, ob er fähig ist, Lustgefühle in mir zu erregen und dadurch Triebfeder meines Wollens zu werden. Dies läßt sich aber nur durch Erfahrung (*a posteriori*) feststellen und ist nach den Individualitäten verschieden. Der Wert einer Handlung, sofern er in der Verwirklichung eines Gegenstandes des Wollens liegt, kann somit nicht unbedingt, nicht absolut sein. Dasselbe nun, was für die einzelne Handlung gilt, gilt auch für die Grundsätze des Handelns (die „Maximen" des Wollens). Auch ihr moralischer Wert kann nicht von der erwarteten Wirkung abhängen. So wäre denn negativ bestimmt, worin der absolute Wert der Handlung aus Pflicht nicht liegt: er liegt nicht in der „Materie" des Wollens.

Wo er aber positiv liege, darauf vermag die Besinnung zu führen, was denn Pflicht sei. Sie ist „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz". Mit „Notwendigkeit" ist hier nicht gemeint, daß die Handlung unabwendbar eintrete wie ein kausal bedingtes Naturereignis, sondern daß sie durch Vernunft, also mit innerer, sachlicher Notwendigkeit, gefordert erscheine. Es ist dabei auch nicht an ein psychologisches Faktum, etwa das Gefühl der Nötigung, gedacht, sondern daran, daß im Urteil der Vernunft eine Handlung als schlechthin sein sollend bezeichnet wird und damit als notwendig für einen vernünftigen, d. h. durch objektive Gründe bestimmbaren Willen. Ebendarum würde sie auch bei einem solchen („reinen") Vernunftwillen tatsächlich eintreten; bei dem menschlichen Willen dagegen, der ja auch durch Neigungen affiziert ist, bewirken diese, daß dasjenige, was objektiv notwendig ist, nicht immer wirklich wird, denn welche psychische Kraft die erkannte vernünftige (d. h. sachliche) Notwendigkeit gegenüber den Neigungen besitzt, das bleibt zunächst ganz dahingestellt. Da nun der moralische Wert einer Handlung aus Pflicht nicht in dem Gegenstand („Materie") des Wollens liegen kann, so muß er in demjenigen liegen, was neben der Neigung zum Gegenstand allein geeignet ist, den Willen zu bestimmen, nämlich in der Vorstellung dessen, was sachlich notwendig und deshalb für den Willen objektiv Gesetz ist, und

zugleich darin, daß ich subjektiv der Befolgung dieses Gesetzes absoluten Wert beilege, d. i. in der reinen Achtung für dieses praktische (d. h. das Handeln betreffende) Gesetz.

Zu demselben Ergebnis vermag auch folgende Erwägung zu führen. Die verschiedenen Wirkungen, die wir von unseren Handlungen und Grundsätzen des Handelns erwarten, könnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden. Der moralische Wert und damit das höchste und unbedingte Gute, wird aber im vernünftigen Willen gesucht. Er muß also nicht in der Wirkung (und, davon abgeleitet, in der Absicht) des Willens liegen, sondern in demjenigen Momente des Willens, das nur ihm eigen ist. Das ist aber die (mit Achtung verbundene) Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die nur in einem vernünftigen Wesen stattfinden kann. Sofern also diese und nicht die erhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens und seiner Maxime ist, ist der Wille sittlich gut.

Der Gedankenfortschritt in diesem Abschnitt, soweit wir ihn betrachtet haben, ist also folgender:

1. Nur eine Handlung aus Pflicht hat moralischen Wert.

2. Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, also nicht in der Materie des Wollens und der Maxime.

3. Nun läßt sich Pflicht definieren als Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Da nun in dem Gegenstand des Wollens, sofern er Bestimmungsgrund des Wollens ist, der moralische Wert nicht liegen kann, so muß er im Gesetz liegen, insofern dieses den Willen bestimmt.[1]

Jetzt sehen wir auch, inwiefern es für Kants Untersuchung förderlich war, daß er an Stelle des Begriffs des „guten Willens“, von dem er ursprünglich ausging, den Begriff der „Pflicht“ heranzog. In diesem liegt nämlich — auch für das gewöhnliche Sprachbewußtsein deutlich bemerkbar — die Beziehung auf ein

[1] Aus diesem Überblick ergibt sich, daß als der dritte Satz, den Kant als Folgerung aus den beiden vorigen bezeichnet, nicht der von Kant angeführte, die Definition der Pflicht enthaltende anzusehen ist, sondern der S. 19 folgende: „Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes . . . das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen.“

Gesetz, und es hat sich jetzt gezeigt, daß gerade insofern der Wille gut ist, als das Gesetz sein Bestimmungsgrund ist.

Und in der Tat, gerade hier liegt das einzigartige Merkmal der sittlichen Handlung gegenüber allen anderen: sie wird gewollt allein deshalb, weil sie einem Gebote entspricht, wenn ihre Ausführung auch Unlust erwarten läßt. Und eben hiermit hat Kant mit genialem Blick das durchgehende Merkmal aller als sittlich geltender Handlungen herausgefunden, welches identisch bleibt, mag auch der Inhalt der sittlichen Gebote nach den historischen und ethnographischen Voraussetzungen und nach den gesamten Bedingungen der einzelnen menschlichen Gemeinschaften noch so verschieden sein.

e) Es fragt sich nun: was kann das für ein Gesetz sein, das den Willen bestimmen muß, damit er ein guter Wille sei.[1] Da nicht das den „guten" Willen bestimmt, was bei der Befolgung irgend eines Gesetzes herauskommt, da es demnach auch nicht auf den Inhalt der von dem Gesetz gebotenen Handlung ankommt, der ja — wie eben bemerkt — ein sehr verschiedener und wechselnder sein kann, so bleibt nichts, „als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden".

Das gesuchte Gesetz also, dessen Befolgung das Kriterium des guten Willens ist, ist dasjenige, welches Gesetzmäßigkeit unseres Wollens überhaupt gebietet; welches also fordert, daß der Grundsatz, der mich leitet, d. i. das subjektive Prinzip meines Wollens, die Maxime, zugleich zu einem allgemeinen Gesetz tauglich sei. Daß die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung hiermit vollkommen übereinstimme, wird an Beispielen gezeigt.

So sind wir also durch eine Analyse „der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft" bis zu ihrem Prinzip gelangt. Kant will dabei nicht behaupten, daß jeder der sittlich urteilt oder handelt, dieses Prinzip „in einer allgemeinen [abstrakten] Form abgesondert denkt"; derselbe wird sich vielmehr stets bestimmter konkreter Handlungen als pflichtmäßiger bewußt sein. Aber gerade der Umstand, daß gewisse Handlungen als

[1] Vgl. Grl. 20—25.

unbedingt gefordert erscheinen, unterscheidet sie, so verschieden auch ihr Inhalt sein mag, von denjenigen, die einfach auf Neigung beruhen. Also auch beim gewöhnlichen sittlichen Urteilen und Handeln macht sich das Bewußtsein der Pflicht in seiner Eigenart geltend, wenngleich dabei natürlich immer auch ein bestimmter Willensinhalt vorliegt. Und lediglich den Sinn dieses reinen Pflichtgedankens will Kant mit seiner Formel, die er weiterhin als den „kategorischen Imperativ" bezeichnet, wiedergeben: sie soll überhaupt nur aussagen, „was Verbindlichkeit sei".[1]

Die gemeine Menschenvernunft kann nun, wenn man sie nur in sokratischer Manier auf ihr eignes Prinzip aufmerksam macht, sehr wohl in allen vorkommenden Fällen Bescheid wissen, was gut und was böse sei, aber aus den Neigungen, die, wie wir gesehen haben, bei der Entscheidung über den sittlichen Charakter einer Handlung gar nicht in Betracht gezogen werden dürfen, entspringt eine „natürliche Dialektik, d. i. ein Hang wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie, wo möglich, unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen".

So treiben nicht nur Bedürfnisse des theoretischen Erkenntnisstrebens, sondern auch moralische Gründe dazu, in das Gebiet der praktischen Philosophie überzugehen, um genauere Erkenntnis zu gewinnen über „die Quelle" des festgestellten Prinzips der Moralität und um dasselbe ganz deutlich zu sondern von solchen Prinzipien, die sich auf Bedürfnis und Neigung gründen, die also auch auf deren allgemeine Befriedigung, d. i. auf Glückseligkeit, abzielen. Damit formuliert Kant den Gegenstand der Untersuchung im zweiten Abschnitt.

3. a) Die vorhandene populäre Moralphilosophie löst die bezeichnete Aufgabe nicht[2]; denn „sie unterscheidet nicht die Beweggründe, die, als solche, völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von dem empirischen", sie scheidet auch nicht die Feststellung der moralischen Prinzipien als solcher von ihrer Anwendung auf die Menschen; wir müssen also von dieser populären Philosophie zur „reinen" d. i. zur Metaphysik zu kommen suchen. Darum gibt Kant

[1] M. d. S. 25.

[2] Grl. 7.

diesem zweiten Abschnitt die Überschrift: „Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten".

Derselbe handelt also zunächst von der Quelle des Pflichtbegriffs. Wenn dieser Begriff im ersten Abschnitt durch Analyse des gewöhnlichen sittlichen Bewußtsein festgestellt wurde, so folgt daraus durchaus nicht, daß er ein Erfahrungsbegriff sei. Vielmehr führt Kant dafür, daß er nicht in der Erfahrung seine Quelle, seine Grundlage, hat, sondern daß er ein apriorischer, ein Vernunftbegriff, sei, drei Gründe an[1]:

Erstens. Es lassen sich gar keine sicheren Beispiele für pflichtmäßige Handlungen, die zugleich aus Pflicht geschehen sind, auffinden; ja wir können nicht einmal an uns selbst bei schärfster Prüfung mit Gewißheit feststellen, daß wirklich nicht insgeheim irgendwelche Neigungen die eigentlich bestimmende Ursache unseres Wollens gewesen sind. Bei dieser Sachlage kann uns vor einem gänzlichen Abfall von der Idee der Pflicht nur die klare Überzeugung bewahren, daß es hier auf „Erfahrung", also auf die tatsächliche Feststellung, ob es jemals vollkommen sittliche Handlungen gegeben hat, gar nicht ankommt, sondern daß „die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat ..... dennoch durch Vernunft unnachläßlich geboten seien"; und ebenso daß die Pflicht „als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt".

Zweitens. Der Begriff des Sittengesetzes enthält den Gedanken einer schlechterdings notwendigen Geltung für alle vernünftigen Wesen überhaupt. Dieser ist nur berechtigt, wenn dies Gesetz nicht bloß empirisch, also durch zufällige, erst durch Erfahrung festzustellende menschliche Verhältnisse begründet ist, sondern *a priori*, in „reiner", aber auf die Normierung des Wollens gerichteter, also „praktischer" Vernunft seine Quelle hat.

Drittens. Die Sittlichkeit kann gar nicht aus Beispielen, mithin überhaupt nicht aus empirischen Tatsachen abgeleitet werden; denn jedes Beispiel und sei es „der Heilige des Evangelii selbst" muß vielmehr nach den in uns liegenden Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, als Muster zu

[1] Grl. 26—29.

dienen: also die Idee der sittlichen Vollkommenheit wird von unserer Vernunft entworfen.

Wenn es aber keinen echten obersten Grundsatz des Sittlichen gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhte, so wird eine wirklich philosophische Erkenntnis des Sittlichen[1] nicht aus einem Gemisch von „Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien" bestehen dürfen, auch wird es ihr nicht erlaubt sein, die verschiedenartigsten Prinzipien (wie die Idee der menschlichen oder der vernünftigen Natur, der Vollkommenheit, Glückseligkeit, des moralischen Gefühls, der Gottesfurcht) nebeneinander zu gebrauchen, sondern es wird eine reine, von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntnis des Sittlichen, eine wirkliche Metaphysik der Sitten, zu schaffen sein. Wenn es dann freilich gilt, das menschliche Leben in seiner ganz konkreten Beschaffenheit danach zu regeln, so werden die Sätze dieser reinen Moralphilosophie auf die in der Erfahrung gegebenen Menschen und ihre Verhältnisse anzuwenden sein.

b) Um nun zu dieser wirklich philosophischen Erkenntnis des Sittlichen zu gelangen, müssen wir das praktische Vernunftvermögen untersuchen, „bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt."[2]

Alles in der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur die vernünftigen Wesen haben das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Denke ich mir, daß die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen, die als objektiv notwendig erkannt werden, bei einem solchen Wesen auch subjektiv notwendig, d. h. es kann nicht umhin, sie zu wollen, und der Wille eines solchen Wesens ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut, erkennt. Es wäre dies ein vollkommen guter (oder „reiner") Wille. Ist der Wille aber nach seiner subjektiven Beschaffenheit nicht von selbst dem objektiven Gesetze der Vernunft gemäß bestimmt, sondern wirken neben der Vernunft noch andere (subjektive) Triebfedern auf ihn, wie das bei dem menschlichen Willen der Fall ist, so treten die objektiven Vernunftgesetze als „Gebote" mit dem Charakter der Nötigung ihm ent-

[1] Grl. 29—33. [2] Grl. 33 f.; zum Folgenden vgl. 34—41.

gegen. Die Formel des Gebots heißt Imperativ; sie wird durch ein Sollen ausgedrückt.

Alle Imperative sind entweder hypothetisch oder kategorisch. Die hypothetischen Imperative gebieten eine Handlung als notwendiges Mittel zur Erreichung irgend eines (möglichen oder wirklichen) Zweckes; die kategorischen gebieten unmittelbar, ohne das Streben nach einem Zweck als Bedingung vorauszusetzen.

Wie sind nun diese Imperative „möglich", d. h. wie ist die Nötigung für den Willen, die sie ausdrücken, zu denken, wie ist sie begreiflich zu machen?

Die hypothetischen Imperative sind leicht verständlich. Wer den Zweck will, der will vernünftigerweise, d. h. sofern er dem Gebot der Vernunft folgt, auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Der Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch, d. h. er folgt aus dem Satz des Widerspruchs: ein Zweckwollen, das nicht das Wollen des Mittels einschließt, widerspricht sich.

Dagegen wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, ist schwer einzusehen.[1] Aus der Erfahrung kann auch nicht bewiesen werden, daß es einen solchen gebe, sondern es ist zu besorgen, es möchten alle Imperative, die kategorisch zu sein scheinen, versteckterweise doch hypothetisch sein. Seine Möglichkeit ist also ganz *a priori* zu untersuchen: es gilt dabei nicht sowohl, ihn als einen vorhandenen zu erklären, als vielmehr auch sein Vorhandensein überhaupt erst festzustellen.

Zunächst ist offenbar, daß der kategorische Imperativ ein synthetisch-praktischer Satz *a priori* ist. Nicht irgend eine Neigung (das Wollen eines Zwecks) wird hier vorausgesetzt, aus dem das Wollen des Mittels analytisch abgeleitet werden könnte, sondern „ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat, *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte)".

Wie nun ein solches absolutes Gebot, ein solcher kategorischer Imperativ, möglich sei, soll der letzte Abschnitt untersuchen.

c) Daß aber seine Quelle (und damit die des Pflichtbegriffs) nicht die Erfahrung sein könne, sondern daß sie in der reinen

---

[1] Grl. 41 f.

praktischen Vernunft zu suchen sei, dürfte aus dem Gesagten bereits einleuchten, und so kann zu dem zweiten Gegenstand dieses Abschnitts[1] übergegangen werden: der richtigen Bestimmung des Moralprinzips und der genauen Unterscheidung desselben von solchen praktischen Sätzen, die sich auf Bedürfnis und Neigung gründen.

Hier läßt sich nun Folgendes feststellen. Der kategorische Imperativ allein ist ein praktisches Gesetz, denn er gebietet unbedingt; alle übrigen Imperative sind zwar Grundsätze (Prinzipien) des Willens, aber keine Gesetze; denn wir können uns ihrer Vorschrift jederzeit entledigen, wenn wir das Streben nach dem Zweck aufgeben, wozu sie die Mittel gebieten.

Ferner: den Inhalt eines hypothetischen Imperativs weiß ich erst, wenn mir seine Bedingung (also der angestrebte Zweck) bekannt ist. Beim kategorischen Imperativ weiß ich sofort den Inhalt. Bei ihm kommt ja überhaupt kein empirischer Zweck als Bedingung in Betracht, aus der sein Inhalt erst abgeleitet werden müßte, er gibt überhaupt nicht dieses oder jenes konkret bestimmte Gesetz, das doch nur unter gewissen konkreten Bedingungen gelten könnte, sondern er gebietet Gesetzmäßigkeit des Handelns überhaupt oder — anders ausgedrückt —, daß die Maxime, d. h. das subjektive Prinzip, zugleich fähig sei, als objektives Prinzip, als „Gesetz", zu gelten. So gibt also der bloße Begriff des kategorischen Imperativs auch seine Formel an die Hand, die in ihrer allgemeinsten Fassung lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde".[2]

Aus dieser allgemeinsten Formel des kategorischen Impe-

---

[1] Vgl. Grl. 25. Zum Folgenden Grl. 42—44.

[2] Grl. 44. — Andere Fassungen dieser Formel, die sich aber ihrer Bedeutung nach nicht von der angeführten unterscheiden, sind: Grl. 63 „Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann"; Kr. d. pr. V. 36 „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"; M. d. S. 26 „Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann"; 222 „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne." Vgl. auch Grl. 50 „Ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen?"

rativs leitet Kant nun drei speziellere Formulierungen desselben ab.[1]

Die erste ergibt sich durch folgende Erwägung. Die Allgemeinheit eines Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen ist dasjenige, was „Natur" ausmacht — natürlich nicht ihrer Materie nach als den Inbegriff der Naturdinge, sondern ihrer Form nach als Inbegriff gesetzmäßig geordneten Geschehens. Im Hinblick darauf könnte man den kategorischen Imperativ auch so formulieren: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte". Die Beispiele, an denen Kant die Anwendung dieser Formel zeigt, können wir hier zunächst übergehen.

Auf die zweite spezielle Formulierung leitet Kant in folgender Weise hin. Die hypothetischen Imperative ergeben sich aus Zwecken, die uns durch unsere Neigungen aufgedrängt werden. Solche Zwecke sind alle nur subjektiv und relativ; ihr Wert ist nur bedingt; er hängt nämlich davon ab, ob das betreffende Subjekt nach der faktischen Beschaffenheit seines Begehrungsvermögens gerade zu diesem oder jenem Gegenstand Neigung hat. Ergeben also relative (subjektive) Zwecke nur hypothetische Imperative, so muß als Grund eines kategorischen Imperativs (also eines praktischen „Gesetzes" im eigentlichen Sinn) ein absoluter (objektiver) Zweck gedacht werden, d. i. etwas, dessen Dasein in sich selbst einen absoluten Wert hat.

„Nun sage ich": fährt Kant fort, „der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen"; und so stellt sich auch jedes vernünftige Wesen sein Dasein vor. Während alle vernunftlosen Geschöpfe Sachen sind, nur einen relativen Wert als Mittel (einen Preis) haben, sind die vernünftigen Wesen Personen, sie haben absoluten Wert als objektive Zwecke und darum keinen „Preis", sondern „Würde".

Diesen Satz stellt Kant hier zunächst als „Postulat" auf, der letzte Abschnitt soll erst die Gründe dafür bringen. Soviel ist aber auch jetzt schon einzusehen: Kant meint, vor der Vernunft könne wohl nichts Anderem als dem vernünftigen Wesen selbst, insofern es eben Vernunft hat, absoluter Wert zuge-

[1] Grl. 44—63.

sprochen werden, nichts Anderes könne demnach absoluter Zweck sein. Wäre aber aller Wert bedingt, mithin zufällig, wären alle Zwecke nur relativ, so gäbe es, wie wir gesehen haben, nur hypothetische Imperative, keinen kategorischen, also auch kein eigentliches Vernunftgesetz, kein oberstes praktisches Prinzip der Vernunft.

So gelangt Kant zu der zweiten speziellen Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“.



So erscheint z. B. der Selbstmord insofern verwerflich, als sich der Mensch dabei seiner Person bloß „als eines Mittels zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens“ bedient. Ein lügenhaftes Versprechen ist deshalb verpönt, weil der andere unmöglich „in meine Art gegen ihn zu verfahren einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten kann“. Aus diesen Worten zeigt sich auch deutlich, was Kant meint, wenn er sagt, daß ich beim Handeln den andern, jederzeit „zugleich als Zweck“ brauchen solle: er muß den Zweck der betr. Handlung selbst enthalten, ihn zu dem seinigen machen können; ich darf ihn also „keiner Absicht unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist“.[1]

Kant hebt bei dieser Formulierung des kategorischen Imperativs nochmals besonders hervor — was uns ja nichts Neues mehr ist —, daß dieses Prinzip nicht aus der Erfahrung entlehnt ist: einmal wegen seiner Allgemeinheit, weil es auf alle vernünftigen Wesen überhaupt geht, während Erfahrung niemals wirkliche Allgemeinheit ergeben kann; sodann weil es hier nicht auf das tatsächliche Verhalten der Menschen ankommt, das sich allein durch Erfahrung feststellen ließe: nämlich inwieweit die Menschen nach der faktischen Beschaffenheit ihrer Neigungen sich die Menschheit subjektiv zum Zwecke setzen (was übrigens auch nur einen relativen Zweck ergäbe), vielmehr wird dies Vernunftwesen hier als objektiver Zweck vorgestellt, der aus der Vernunft entspringt. Mögen unsere tatsächlichen subjektiven Zwecke sein, welche sie wollen: die Rücksicht auf die Menschheit darf dadurch

[1] pr. V. 106.

nicht verletzt werden, sie hat „die oberste einschränkende Bedingung“ derselben auszumachen.

Es ist nicht zutreffend, wenn man gemeint hat, diese zweite spezielle Formulierung des kategorischen Imperativs sei „material“, oder wenigstens weniger formal als die erste und die allgemeine Formel, weil sie die Erfahrungstatsache verwerte, daß Menschen und zwar in der Vielzahl gegeben seien, die durch ihre Handlungen auf einander einwirkten. Der Begriff Menschheit besagt hier nicht mehr als vernünftige Natur; diese soll ich als absolut wertvoll, als Zweck an sich, ansehen, einerlei ob sie in mir oder in anderen gegeben ist. Dieses Gebot ist schlechthin *a priori*, hat also seinen Grund nicht in der Erfahrung; freilich bestände auch nicht die Möglichkeit, es anzuwenden, wenn keine Menschen existierten — und das sind die einzigen vernünftigen Wesen, die uns in der Erfahrung gegeben sind.

Der Übergang zu der dritten speziellen Formulierung des kategorischen Imperativs wird eingeleitet durch die Bemerkung: „Der Grund [d. h. die Grundlage, das Prinzip] aller praktischen Gesetzgebung liegt objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), subjektiv aber im Zwecke“.[1] Dieser Satz bedarf einer näheren Erläuterung.

Daß eine Maxime mit der praktischen Vernunftgesetzgebung zusammenstimme, gründet sich — objektiv betrachtet d. h. wenn man die Maxime lediglich als Regel des Handelns ansieht, die eine bestimmte Handlungsweise vorschreibt — auf den formalen Umstand, daß sie tauglich ist zu einem allgemeinen Gesetz; das besagt die erste Formel.

Wenn ich mich nun aber in das Subjekt des Wollens versetze, so erkenne ich, daß die praktische Vernunft dem Willen die Richtung auf einen Zweck geben muß, damit sie wirklich „praktisch“, d. i. willensbestimmend für ein Subjekt sei. So muß, von dieser subjektiven Seite aus betrachtet, die reine Vernunft sich als praktisch beweisen durch die Setzung eines für jedes Vernunftwesen gültigen, also objektiven Zwecks.

Ist nun, nach der ersten Formel die sittliche Gesetgebung eine allgemeine, und ist, nach der zweiten, jedes vernünftige Wesen Zweck an sich und darf es (sittlicherweise) nur solchen

[1] Grl. 56.

Gesetzen unterworfen werden, die auch aus seinem Willen entspringen könnten, so folgt aus der ersten und zweiten speziellen Formel die dritte: „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens"; d. h. der Wille eines jeden vernünftigen Wesens muß zugleich als allgemein gesetzgebend betrachtet werden, weil er sonst nicht als Zweck an sich zu denken wäre.

d) In dieser dritten Formel zeigt sich ist auch der spezifische Unterschied des kategorischen Imperativs von den hypothetischen, nämlich die Loslösung von allem Interesse am Gegenstand der Handlung, das auf Neigung beruhte. Denn ein Wille, der lediglich unter einem Gesetz steht, kann noch durch irgend ein privates, subjektives Interesse für einen erstrebten Gegenstand an dieses Gesetz gebunden sein, so daß ihm die Befolgung des Gesetzes nur Mittel für die Erlangung des betr. Gegenstandes ist. Dagegen gilt dies nicht von einem Willen, dessen Bestimmtheit durch das Gesetz Selbstbestimmtheit (Autonomie) ist, der also als „selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß". Denn lediglich die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz ist ja bei der Gestaltung seiner Maxime maßgebend, nicht irgend ein empirischer Zweck und das Interesse daran. Um der Idee einer allgemeinen Gesetzgebung willen gründet sich ein solcher Wille auf kein Interesse; er will (als Gegenstand) lediglich sich als allgemein gesetzgebend. Handelte er aus einem Interesse heraus, so müßte dieses doch durch den Gedanken an die Tauglichkeit der Willensmaxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung eingeschränkt werden; nicht das Interesse als solches dürfte als oberste Norm maßgebend sein, sondern lediglich der Wille zur allgemeinen Gesetzgebung.

Bei allen anderen Auffassungen des Moralprinzips, die den Menschen lediglich als dem Gesetze unterworfen ansehen, kann man niemals „Pflicht" im wahren Sinne, sondern nur Notwendigkeit der Handlung aus einem Interesse heraus ableiten. Pflicht ist zu fassen als Selbstverpflichtung. Wenn man dies verkennt, so muß man irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang annehmen, das zur Unterwerfung unter das Gesetz führt. Das aber ergibt Heteronomie, d. h. das Gesetz gilt dann als etwas dem innern Wesen des Menschen Fremdes, von außen an ihn Herantretendes, dagegen kann der Grundsatz, daß der Mensch nur seiner eigenen

und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, als Prinzip der Autonomie bezeichnet werden. Diese ist somit das oberste Prinzip der Sittlichkeit, während die Heteronomie den Quell aller unechten Prinzipien des Sittlichen bildet.[1]

e) Nach dem Grundsatz der Autonomie ist auch eine geordnete Gemeinschaft der vernünftigen Wesen (*mundus intelligibilis*) ein „Reich der Zwecke“ möglich, und zwar durch die eigne Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Dasselbe stellt dar ein geordnetes Ganzes aller Zwecke, „sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eignen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag“. Denn nach der zweiten Formel werden alle vernünftigen Wesen sich als Zwecke an sich zu achten haben, und nach der ersten werden sie die Verfolgung aller Einzelzwecke und die Gestaltung der daraus sich ergebenden Maximen nach dem Gesichtspunkte zu beurteilen haben, ob sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung sich eignen, wodurch der Widerstreit der Zwecke und Maximen sowohl innerhalb der einzelnen wie unter den verschiedenen einzelnen beseitigt wird; denn die anderen werden ja nur dann von mir als Selbstzweck behandelt, wenn sie in meine Art, gegen sie zu verfahren, einstimmen können.

Es ist die Ansicht aufgestellt worden, daß die rein privaten Zwecke, die auf persönlichen Unterschieden beruhten, nicht zum Reich der Zwecke gehörten, sondern nur die Zwecke, die allgemeine (objektive) Gültigkeit hätten. Bewiesen werden sollte die Richtigkeit dieser Auffassung durch die Worte Kants, das Reich der Zwecke könne gedacht werden, „wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, im gleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert“. Aber hiermit will doch Kant wohl nur sagen, daß man bei dem Gedanken des „Reichs der Zwecke“ lediglich an die Form, nämlich die „systematische Verknüpfung aller Zwecke“ denke, und daß man deshalb von dem Inhalt aller Privatzwecke und dem inhaltlichen Unterschiede der einzelnen Individuen absehe; nicht will er dagegen behaupten, daß das alles nicht in das Reich der Zwecke gehöre. Denn die unendliche Mannigfaltigkeit der Personen und ihrer sich oft kreuzenden Strebungen bildet ja gerade das von Natur chaotische Material, an dem die harmonische, systematische Ordnung, in der das Reich der Zwecke besteht, verwirklicht werden soll,

[1] Vgl. Grl. 67—72.

nimmermehr können sie deshalb von diesem ausgeschlossen bleiben. Kant erklärt übrigens auch ausdrücklich, das Reich der Zwecke sei nur möglich, durch die „Beziehung aller Handlungen“,[1] auf die es verwirklichende moralische Gesetzgebung; damit sind also doch auch die aus persönlichen Eigentümlichkeiten und privaten Triebfedern hervorgehenden Handlungen gemeint.

f) Kant sucht nun noch das Verhältnis der drei speziellen Formulierungen des kategorischen Imperativs zu einander näher darzulegen.[2]

Die erste bezieht sich auf die Form der Maximen, d. h. sie erhebt die bei aller Verschiedenheit des Inhalts der Maximen gleichbleibende formale Forderung, daß sie allgemein wie ein Naturgesetz müssen gelten können; dabei ist die Maxime einfach als Regel des Handelns gedacht und es wird dabei ganz abgesehen vom Zweck der Handlung. Damit aber eine Handlungsregel wirklich praktisches Gesetz sei, wirklich unser Handeln beeinflusse, muß sie zugleich einen Zweck enthalten, muß sie Zweckmaxime sein. Dies führt auf die zweite Formulierung, und hieraus erklären sich auch die etwas befremdend klingenden Worte Kants: „Alle Maximen haben nämlich .... 2. eine Maxime, nämlich einen Zweck“. Es wird aber durch die zweite Formel gefordert, daß die Vernunftwesen als Zwecke an sich zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen Zwecke dienen müssen. Die dritte endlich normiert das Verhältnis aller Maximen zu einander, daß sie nämlich alle zu einem möglichen Reich der Zwecke zusammenstimmen müssen, insofern ja Vernunft als allgemein-gesetzgebend angesehen wird.

Wenn Kant bemerkt der Fortgang unter den drei Formeln geschehe nach den Kategorien: Einheit, Vielheit, Allheit, so ist dies so zu verstehen, daß die erste Formel die Einheit in der Form der Willensmaxime (ihre Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung) betont; daß sodann die zweite hinweist auf die

---

[1] Grl. 59. — Auch Axel Hägerström, der die oben bekämpfte Ansicht vertritt (Kants Ethik, Upsala und Leipzig 1902 S. 374), gelangt zu einer tatsächlichen Übereinstimmung mit unserer Anschauung, wenn er (S. 386) ausführt, daß die (durch die Sinnlichkeit bedingten) privaten Zwecke so eingeschränkt werden müssen, daß nicht der individuelle Gegensatz, den sie mit sich führen, den inneren Zusammenhang unter den Willen [in dem ja eben das Reich der Zwecke besteht!] beeinträchtige.

[2] Grl. 62.

Vielheit der Zwecke, für die das vernünftige Wesen als Zweck an sich einschränkende Bedingung sein muß; daß endlich die dritte sich auf die Allheit d. i. die Einheit in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Zwecke bezieht, kraft deren sie alle zu dem einen Zwecksystem, dem Reich der Zwecke, gehören müssen.

g) Kant glaubt in diesem Zusammenhang seinem Satze, daß das vernünftige Wesen „Zweck an sich" sei, noch eine nähere Erläuterung beifügen zu müssen. Er bemerkt: „Der Zweck wird hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt werden darf".

Suchen wir zunächst zu verstehen, was Kant mit diesem Satze meint, und sodann, inwiefern er einer ergänzenden Berichtigung bedarf.

Würde der Zweck des „guten" Willens — und um diesen handelt es sich ja hier — als ein zu verwirklichender bezeichnet, so wäre der Wille lediglich Mittel zu dieser Verwirklichung und so wäre auch sein Wert abhängig von etwas, was ihm äußerlich ist, er wäre kein absoluter. So ist es zu begreifen, daß Kant betont, der Zweck dürfe hier nicht als ein zu verwirklichender gefaßt werden. Der davon unterschiedene „selbständige" Zweck besagt nichts Anderes als ein Gesetz und zwar ein solches, dem nie zuwider gehandelt werden darf. Daß dies Kants Ansicht ist, ergibt sich klar aus seinen Worten: „Die Menschheit wird als objektiver Zweck gedacht, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll".[1]

Daß aber der Gedanke der Menschheit als Zwecks an sich, an dem hier lediglich die negative Seite hervorgehoben wird, auch eine positive, für den Willen zielgebende Bedeutung haben kann, zeigt die Betrachtung einzelner von Kant angeführter Beispiele. Da heißt es, daß jemand, der seine natürlichen Talente vernachlässige, allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich, aber nicht mit der „Beförderung dieses Zwecks" zusammenstimme. Ferner wird bemerkt, es wäre „nur eine negative, nicht eine positive Übereinstimmung" zur Menschheit als Zweck an sich selbst, wenn jemand nicht auch die Zwecke anderer, so viel an ihm liegt, zu befördern trachtete.

[1] Grl. 56.

So zeigen sich hier schon die „eigne Vollkommenheit", die natürlich in der moralischen gipfelt, und die „fremde Glückseligkeit" als die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, wie das in der Metaphysik der Sitten (218 ff.) näher ausgeführt wird.

Diese Zwecke können nun allerdings als „zu verwirklichende" gefaßt werden, ebenso gilt dies für das „Reich der Zwecke"; es ist dies ja, wie Kant selbst sagt, „eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zustande zu bringen".[1] Aber die Sache liegt hier nicht so, daß irgend ein (von Natur gegebenes) Interesse an dieser Verwirklichung Bestimmungsgrund wäre, sondern die Idee selbst als Gesetz ist Bestimmungsgrund. Die Richtung des Willens auf den genannten Zweck hat nur Wert, weil diese Richtung durch das Gesetz vorgeschrieben ist. Also bleibt der Zweck vom Gesetz abhängig, was ja Kant als grundlegenden Gedanken seiner Ethik hervorhebt,[2] nicht wird das Gesetz vom Zweck bedingt.

Auch ist das Verhältnis des zu verwirklichenden Zwecks und des Willens hier nicht so zu denken, daß der sittliche Wert des Willens von dem größeren oder geringeren Erfolg abhinge, sondern damit daß sich der Wille auf diesen Zweck richtet, verwirklicht sich dieser sein Wert schon. Überhaupt stehen sich im sittlichen Handeln Wille und Ziel des Willens nicht gegenüber wie ein Zwiefaches als Mittel und Zweck, sondern, daß der Wille auf die mit dem Gesetz übereinstimmenden Ziele sich richtet, ist Selbstzweck. Mittel und Zweck kann man also hier gar nicht real trennen, und will man es in Gedanken tun, so muß man zugeben, daß sich mit der Verwirklichung des Mittels auch der Zweck verwirklicht, da ja der Umstand, wieviel (äußeren) Erfolg die durch die sittliche Willensrichtung bestimmte Betätigung hat, zum inneren Wert des guten Willens nichts beiträgt.

h) Der zweite Abschnitt hat also gezeigt, daß der Pflichtbegriff kein Erfahrungsbegriff ist, er hat ferner den kategorischen Imperativ, der als Prinzip der Pflicht und damit auch des schlechterdings „guten" Willens schon im ersten Abschnitt nachgewiesen wurde als einen apriorischen Satz von allen empirisch begründeten Imperativen (den hypothetischen) reinlich gesondert, seine verschiedenen spezielleren Formulierungen entwickelt und

[1] Grl. 62. [2] pr. V. 76.

aus ihm den Gedanken der Autonomie abgeleitet als dasjenige Merkmal, welches die echte Sittlichkeit kennzeichnet, während alle unechten Prinzipien der Sittlichkeit in der Heteronomie des Willens ihren Quell haben.

Ist so die Apriorität des kategorischen Imperativs aufgezeigt und sein Inhalt näher dargelegt, so ist immer noch die schon früher aufgeworfene Frage unbeantwortet, wie ein solcher synthetisch-praktischer Satz *a priori* möglich ist. Diese soll der dritte Abschnitt beantworten. Die beiden ersten Abschnitte waren analytisch. Analysiert wurde darin der im allgemeinen Bewußtsein vorhandene Begriff der Sittlichkeit, bzw. des guten Willens und der Pflicht, und es wurde darin als bedeutsamstes Merkmal der kategorische Imperativ, bzw. die Autonomie des Willens entdeckt. Wer also Sittlichkeit nicht für „eine chimärische Idee ohne Wahrheit“ hält, wird dieses durch Analyse gefundene Prinzip derselben zugleich einräumen müssen. Aber bewiesen ist damit noch nicht, daß sie kein Hirngespinnst sei. Zu diesem Zwecke müßte bewiesen werden, daß „der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings notwendig“ sei. Dies erfordert aber einen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft; denn während in jenen beiden analytischen Abschnitten der Inhalt eines vorliegenden Begriffs (der Sittlichkeit) einfach durch Zergliederung festgestellt wurde, soll jetzt seine Geltung bewiesen werden; dazu genügt es aber nicht einen Begriff analytisch zu zerlegen, sondern es muß synthetisch über ihn hinausgegangen werden.[1] Das setzt aber eine Kritik der praktischen Vernunft voraus, von der der letzte Abschnitt die Hauptzüge darstellen soll.

[1] Nicht diese Art des synthetischen Verfahrens ist übrigens gemeint, wenn Kant am Schlusse der Vorrede bemerkt, er habe die Methode in dieser Schrift so gewählt, wie sie die schicklichste sei, wenn man „vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Prinzips derselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen“ wolle. Hier ist an den Gegensatz von bloßer Analyse eines Begriffs und synthetischem Nachweis seiner Gültigkeit nicht gedacht, sondern lediglich an das analytisch-regressive logische Verfahren, das vom Konkreten zum Abstrakten emporsteigt und des synthetisch-progressiven, das den umgekehrten Weg einschlägt. Das erstere ist natürlich zugleich auch mit der oben erwähnten Begriffsanalyse gegeben, das letztere zeigt sich da, wo Kant das analytisch gefundene Moralprinzip in seiner Anwendung an konkreten Beispielen zeigt.

4. a) So führt denn der dritte Abschnitt die Überschrift: „Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“. Dabei ist übrigens zu beachten, daß Kant den Begriff „Metaphysik“ in weiterem und in engerem Umfang verwendet, je nachdem er die „Kritik“ als Propädeutik dazu noch mit einschließt oder davon unterscheidet. In dem letzteren Falle, der hier vorliegt, ist die Kritik diejenige „Vorübung“ zur Philosophie der reinen Vernunft, „welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht“, die Metaphysik dagegen „das System der reinen Vernunft“ oder „die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhang“.[1]

Dagegen ist der Begriff „Metaphysik“ im weiteren Sinne verwendet an einer früheren Stelle[2], welche hier vollständig angeführt werden soll, weil darin zugleich, das, was unser dritter Abschnitt beweisen soll, klar formuliert wird. „Die Frage ist also diese; ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur „Metaphysik“ (der Sitten).“

b) Nach dieser Stelle ist es also die Aufgabe des dritten Abschnitts, zu zeigen, daß der kategorische Imperativ notwendig für alle vernünftigen Wesen gelte; daß also die Begriffe „vernünftiges Wesen“ und „kategorischer Imperativ“ (oder auch „Autonomie“) notwendig zusammengehören. Es muß darum als ein Versehen Kants bezeichnet werden, wenn er an einer Stelle (Grl. 75) als den in diesem Abschnitt zu beweisenden Satz folgenden hinstellt: „Ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann“; wobei er zur Begründung hinzufügt: „Denn durch Zergliederung des Begriffes von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden“. Kant hat ja doch selbst kurz vorher

---

[1] r. V. 634. [2] Grl. 50 f.

(S. 72) als Ergebnis der Analyse der zwei ersten Abschnitte hingestellt, daß das Prinzip des schlechterdings guten Willens der kategorische Imperativ und damit die Autonomie sein muß; wie er denn auch ausdrücklich bemerkt: „Daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dartun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger, als gerade diese Autonomie gebiete“.[1] Allerdings hat Kant den kategorischen Imperativ und die Autonomie nicht direkt aus dem Begriff des guten Willens abgeleitet, aber doch aus dem Begriff der Pflicht, „der den eines guten Willens . . . enthält“.[2]

Also es handelt sich im dritten Abschnitt nicht darum, die notwendige Verknüpfung des kategorischen Imperativs mit dem „guten Willen“ nachzuweisen, sondern diese Verknüpfung mit dem Willen jedes vernünftigen Wesens. Zum Beleg sei noch auf folgende Stelle hingewiesen: „Daß diese praktische Regel [daß die Maxime zum allgemeinen Gesetz tauglich sein müsse] ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen; denn völlig *a priori* muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können“.[3] Das soll aber gerade der dritte Abschnitt leisten.

c) Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch zu beweisen, daß die beiden Begriffe, deren Verknüpfung nachgewiesen werden soll (hier: vernünftiges Wesen und kategorischer Imperativ oder Autonomie) durch ein „Drittes, darin sie beiderseits anzutreffen sind“, untereinander verbunden werden.

Der „positive“ Begriff der Freiheit soll dieses Dritte schaffen.

d) Fragen wir zunächst: was bedeutet es selbst?[4] Nach seiner negativen Seite besagt der Freiheitsbegriff, daß der Wille, der eine Art Kausalität (also eine Art des Wirkens) vernünftiger Wesen ist, unabhängig von fremden ihn bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; während Naturnotwendigkeit gerade die Eigen-

[1] Grl. 67. [2] Grl. 14. [3] Grl. 67. [4] Grl. 74 f.

schaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen bezeichnet, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden. Nun führt aber der Begriff der Kausalität den der Gesetzmäßigkeit mit sich, nach der sie wirkt. Würde nun der Wille, wie ein Naturwesen, durch etwas Anderes zur Wirksamkeit notwendig bestimmt, so wäre dies Heteronomie, bei der die Freiheit nicht bestehen kann. Der Wille muß sich also zu seinem Wirken selbst, aber gesetzmäßig bestimmen. Das ist aber nur der Fall, wenn er nach Maximen handelt, die zugleich zum allgemeinen Gesetz tauglich sind. Die Freiheit des Willens kann nichts Anderes sein als Autonomie. „Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei." Wenn man also die Freiheit des Willens voraussetzt, so folgt daraus die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip durch bloße Zergliederung des Begriffs, also analytisch. Der Begriff der Freiheit erweist sich somit, wie die Überschrift dieses Unterteiles[1] besagt, als „der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens". Die gesuchte Verknüpfung der Begriffe vernünftiges Wesen und Autonomie wäre gefunden, wenn Freiheit als Eigenschaft aller vernünftiger Wesen bewiesen würde.

e) Nach den Feststellungen der Vernunftkritik ist aber ein solcher Beweis auf theoretischem Wege unmöglich. Kant sucht deshalb darzutun, daß die Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden muß. „Ich sage nun", so erklärt er, „ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein Wille auch an sich, und in der theoretischen Philosophie giltig, für frei erklärt würde". Nun müssen wir, so „behauptet" er weiter, jedes vernünftige wollende Wesen notwendig als unter der Idee der Freiheit handelnd denken. Denn in einem solchen Wesen denken wir eine Vernunft, die praktisch ist, d. h. die es in seinem Wollen und Handeln leitet. Nun kann man sich keine Vernunft denken, die bewußtermaßen anderswoher in ihren Urteilen geleitet würde, denn dann könnte das Subjekt seine Urteile nicht seiner Vernunft zuschreiben. Sie muß sich also als praktische Vernunft, d. i. als Wille eines vernünftigen Wesens als frei von fremden bestimmenden Einflüssen an-

[1] Grl. 75 f.

sehen; nur unter der Idee der Freiheit kann der Wille eines vernünftigen Wesens dessen eigner Wille sein. Es muß also die Freiheit für den Willen aller vernünftigen Wesen wenigstens praktisch vorausgesetzt werden, wenn sie auch nicht theoretisch als etwas Wirkliches bewiesen werden kann. Aus dieser Voraussetzung fließt aber das Bewußtsein eines Gesetzes des Handelns, nämlich das Prinzip der Autonomie.

Man könnte hier fragen, warum begnügt sich Kant nicht mit dem bisher Dargelegten? Wenn wir jedem vernünftigen Wesen notwendig die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handeln kann, wenn ferner jedes Wesen, das nur unter der Idee der Freiheit handeln kann, in praktischer Rücksicht wirklich frei ist, insofern dann der kategorische Imperativ für es gilt, so ist ja bewiesen, daß die Begriffe „vernünftiges Wesen" und „Autonomie" (kategorischer Imperativ) notwendig zusammengehören. Freilich ist dies kein theoretischer Beweis, aber einen solchen hält ja Kant für unmöglich, er scheint ihm aber auch „in praktischer Absicht" noch nicht zu genügen. Er will noch näher darlegen[1], wie denn das zu verstehen ist, daß die Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, Geltung haben. Wenn diese „Geltung" mir praktisch verständlich sein soll, so muß ich mir klar darüber werden: warum ich mich denn, als vernünftiges Wesen, diesem Prinzip unterwerfen soll; ich muß einsehen, wie es zugeht, daß ich daran notwendig ein Interesse[2] nehmen muß; womit zugleich erkannt wäre: „woher das moralische Gesetz verbinde".

Es scheint hier aber eine Art Zirkel[3] vorzuliegen. Wir setzen uns als frei voraus, um uns als dem sittlichen Gesetz unterworfen zu denken, und wir denken uns diesem unterworfen, weil wir uns Freiheit beigelegt haben. Oder anders ausgedrückt: wir verbinden mit dem Begriff des vernünftigen Wesens die Freiheitsidee, um daraus das Prinzip der Autonomie als für es

[1] Grl. 77 f.

[2] Hier ist das „praktische" Interesse an der Handlung selbst gemeint, das lediglich die Abhängigkeit des Willens vom Prinzip der Vernunft anzeigt, nicht das „pathologische" am Gegenstand der Handlung (sofern er nur angenehm ist), wo die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnis der Neigung abgeholfen werden kann." Vgl. Grl. 35 und 90.

[3] Grl. 78 f.

geltend abzuleiten, und wir behaupten die Geltung der Autonomie für das vernünftige Wesen, weil wir ihm die Freiheit beigelegt haben.

f) Eine „Auskunft" bietet hier die aus der Kritik der reinen Vernunft herübergenommene Unterscheidung der Sinnenwelt und der Verstandeswelt.

Alle Vorstellungen, die uns „ohne unsere Willkür" kommen, wie die des äußeren und inneren Sinns, geben uns die Wirklichkeit nicht zu erkennen, wie sie an sich ist. Die letztere würden wir nur erkennen bei Gegenständen, die wir selbst hervorbringen. Da wir auch uns selbst nicht gleichsam schaffen, so erkennen wir auch uns selbst durch den inneren Sinn nur als Erscheinung; wir müssen aber dabei doch noch unser Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, als zugrunde liegend annehmen. Rechnen wir uns nun in Hinsicht auf das, was als Affektion unseres Bewußtseins gegeben ist und was wir passiv hinnehmen zur Sinnenwelt, so müssen wir uns hinsichtlich dessen, was an uns reine Tätigkeit sein mag und „uns gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt", zur intellektuellen Welt zählen, die wir allerdings nicht weiter theoretisch erkennen. Als reine Selbsttätigkeit findet sich aber der Mensch in seiner Vernunft, da diese in ihren Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie über alles, was sinnliche Erfahrung nur liefern kann, weit hinausgeht. Ein vernünftiges Wesen muß sich also, wenn es auch als zugleich physisches Wesen zur Sinnenwelt gehört, dennoch, insofern es Intelligenz ist, als nicht zur Sinnenwelt, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen, und damit als frei von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt. Mit dieser Freiheitsidee ist aber unzertrennlich verbunden der Begriff der Autonomie, der ja zugleich das Prinzip der Sittlichkeit ist.

g) Nach diesen vorbereitenden Erwägungen geht nun Kant an die Hauptfrage des dritten Abschnittes: Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?[2] Es ist die Freiheitsidee, welche mich zum Gliede einer intelligiblen Welt macht. Wäre ich dieses allein, so würden alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein; da ich zugleich Glied der Sinnenwelt bin, so sollen sie dies wenigstens sein. Denn

[1] Grl. 79—82. [2] Grl. 82—85.

„weil die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält“, so ist sie in Ansehung meines (vernünftigen) Willens („der ganz zur Verstandeswelt gehört“) unmittelbar gesetzgebend. Ich werde also als Intelligenz die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen. Das kategorische Sollen, welches in diesen Gesetzen der Verstandeswelt an mich herantritt, stellt einen synthetischen Satz *a priori* vor, „dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee eben desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens“ als oberstes Gesetz hinzukommt. Das moralische Sollen ist unser eignes notwendiges (d. h. objektiv begründetes) Wollen, insofern wir Glieder einer intelligiblen Welt sind, und es wird nur als Sollen von uns gedacht, insoweit wir uns zugleich als Glieder der Sinnenwelt betrachten.

Alles „Sollen“ hat aber nur Sinn, wenn wir uns dem Willen nach als frei denken. Freilich ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff. Der Begriff Naturnotwendigkeit ist es zwar auch nicht, da er die Erfahrung erst möglich macht, aber er beweist doch seine Realität an Beispielen der Erfahrung, während dagegen die Freiheit eine Vernunftidee ist, für die ein Erfahrungsbeispiel nie gegeben werden kann, und deren objektive Realität deshalb zweifelhaft bleibt. Dennoch ist aber Freiheit in praktischer Absicht notwendig vorauszusetzen, wenn man von seiner Vernunft beim Tun und Lassen Gebrauch machen will. Die ganze sittliche Betätigung wäre ja unmöglich, wenn wir uns lediglich damit begnügten, Tatsächliches in seiner kausalen Verknüpfung zu erfassen, uns also lediglich theoretisch zu verhalten, auch uns selbst gegenüber.

b) Ein Widerspruch[1] zwischen den Begriffen Naturnotwendigkeit und Freiheit, von denen keinen unsere Vernunft aufgeben kann, wird aber dadurch vermieden, daß wir uns nicht in demselben Sinne als frei und als der Naturnotwendigkeit unterworfen denken. Das letztere liegt dann vor, wenn wir uns von sinnlichen Eindrücken (Neigungen, Begierden) affiziert wissen; in diesem Falle denken wir uns als zur Sinnenwelt gehörig, als Erscheinung. Das erstere ist dann der Fall, wenn wir uns

[1] Grl. 85—90.

unserer vernünftigen, autonomen Betätigung bewußt sind; als dann denken wir uns in unserer Angehörigkeit zur Verstandeswelt, als Ding an sich. Natur und Freiheit lassen sich also sehr wohl ohne Widerspruch in demselben Subjekt zusammendenken; ja sie müssen zusammen gedacht werden, wenn sich reine Vernunft als praktisch denken soll. Der Begriff der Verstandeswelt (und damit der Freiheit) ist also „nur ein Standpunkt", den die Vernunft außerhalb der Erscheinungen zu nehmen sich genötigt sieht, um sich selbst als wirkenden Faktor zu denken, um dem Sollen, dem Ideal, eine Stätte zu wahren neben und über dem Tatsächlichen, dem kausalnotwendigen Geschehen. Da wir aber nur das erklären können, was nach Naturgesetzen geschieht, so können wir auch nicht erklären, wie reine Vernunft praktisch ist oder, anders ausgedrückt, wie Freiheit möglich ist. Freiheit bleibt eine bloße Idee, „deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan", die deshalb auch nie „begriffen oder auch nur eingesehen werden kann".

i) Also die Heranziehung des Unterschieds von Ding an sich und Erscheinung, von intelligibler Welt und Natur, und die Erkenntnis, daß die Seite unseres Wesens, die wir mit Vernunft (Intelligenz) bezeichnen und der wir Autonomie und Freiheit beilegen, jener ersteren angehöre, hat lediglich die Bedeutung, uns zu versichern, daß wir keinen logischen Widerspruch begehen, wenn wir die Freiheitsidee und damit auch die Autonomie (und den kategorischen Imperativ) als gültig für uns ansehen. Also die Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich ist, kann nur insoweit beantwortet werden, als wir zeigen, wie das kategorische Sollen und die notwendig dabei vorausgesetzte Freiheit ohne Widerspruch neben der Naturnotwendigkeit gedacht werden kann. Mithin kann nur die logische Möglichkeit des kategorischen Imperativs nachgewiesen werden, aber nicht seine reale.

Aber noch unter einem anderen Gesichtspunkt[1] ergibt sich die Unmöglichkeit, den kategorischen Imperativ zu begreifen.

Bis jetzt hat Kant dies auf theoretischem Wege versucht. Der Beweis, der ihm vorschwebte, war ja der, zu zeigen, daß uns als Vernunftwesen Freiheit, mit der Freiheit (im positiven Sinne) aber Autonomie (und deren Prinzip, der kategorische Imperativ)

[1] Grl. 90—95.

zukomme, womit denn unsere eigentliche Frage, inwiefern denn der kategorische Imperativ für jedes Vernunftwesen notwendig Geltung habe, beantwortet wäre. Aber es zeigte sich, daß wir mit dem Begriff der Freiheit in die Sphäre des Intelligiblen, des Dings an sich, kommen, wo uns eine theoretische Erkenntnis unmöglich wird. Man darf aber diesen versuchten Beweisgang als einen „theoretischen" bezeichnen, weil Kant doch die Sache so darstellt, als ob es sich bei der Erkenntnis der Freiheit (und der mit ihr verbundenen Autonomie) um Erkenntnis von Wirklichkeit, von etwas Seienden handle. Ob man freilich auf diesem Wege, selbst wenn er sich als gangbar erwiesen hätte, das hätte aufzeigen können, was hier bewiesen werden sollte, nämlich die Geltung des kategorischen Imperativs für jedes vernünftige Wesen, das dürfte doch von vornherein als mindestens problematisch erscheinen. Jedoch soll diese Frage in einem anderen Zusammenhang näher untersucht werden. Hier kommt es uns nur darauf an, das seither betrachtete Verfahren, das Problem des dritten Abschnitts zu lösen, als ein theoretisches, von einem anderen zu unterscheiden, auf das Kant noch am Schlusse kurz zu sprechen kommt und das sehr wohl als „praktisches" bezeichnet werden kann.

Er erklärt nämlich: „Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens [und damit die Geltung des kategorischen Imperativs] zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei".

Also auch deshalb können wir nicht begreifen, wie der kategorische Imperativ möglich ist, weil die Erklärung dafür, „wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessiere", also auch die Erklärung dafür, „wie reine Vernunft praktisch sein könne", nicht gegeben werden kann. Wäre sie möglich, so wäre dies allerdings nur eine Erklärung in „praktischer" Absicht; denn hier würde es sich lediglich darum handeln, zu zeigen, wie Vernunft, bezw. der kategorische Imperativ als Vernunftgesetz praktisch wirken, den menschlichen Willen motivieren könne, oder, um mit Kant zu reden, wie er „ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen" vermöge. Warum es aber auch auf diesem praktischen Weg unmöglich ist, den kategorischen Imperativ uns verständlich zu machen, ist leicht zu begreifen.

Er ist ja ein „unbedingtes" praktisches Gesetz, er enthält absolute Notwendigkeit. Ein Gebot können wir uns aber nur dann verständlich machen, wenn wir das Streben nach irgend einem Zweck voraussetzen, und wenn das Gebot lediglich den Gebrauch des geeigneten Mittels fordert; wollten wir aber so für den kategorischen Imperativ irgend ein Streben, irgend ein Interesse als Bedingung zugrunde legen, so wäre er eben kein kategorischer mehr, sondern ein hypothetischer, er würde nur gelten, wo sich dieses Interesse empirisch nachweisen ließe. So kann denn Kant mit Recht seine Darlegungen beschließen mit dem Satze: „Wir begreifen zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann".

Viertes Kapitel.

Der Gedankengang der „Kritik der praktischen Vernunft".

1. a) Die Frage, die Kant im Anfang seiner Schrift (bis zur Deduktion) behandelt, ist die: ob reine Vernunft praktisch sei, d. h. ob „sie für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne".[1]

Um nun die auf reiner Vernunft beruhende und die empirisch bedingte Willensbestimmung klar und deutlich zu unterscheiden, schickt Kant eine Erörterung der hierher gehörigen Begriffe voraus.

Der § 1 gibt eine Erklärung der beiden Begriffe, die — wie wir bereits in der Grundlegung gesehen haben — in der allgemeinsten Formulierung des kategorischen Imperativs vorkommen, nämlich der Begriffe: „Maxime" und „praktisches Gesetz".

Maxime[2] bezeichnet einen praktischen Grundsatz, insofern ein Subjekt ihn als Regel seines Handelns annimmt. „Maxime

---

[1] pr. V. 51, vgl. 1 und 15.

[2] Es ist charakteristisch für Kant und erklärt sich wohl aus seiner Persönlichkeit, die beflissen war, ihr ganzes Leben nach Grundsätzen zu

ist das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will)".

Die „praktischen Gesetze" gehören dagegen zu den „Imperativen", d. h. solchen Regeln die ein Sollen, eine objektive Nötigung zu einer Handlung ausdrücken. Dies bedeutet: „daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde".

Die Imperative sind entweder bedingt (hypothetisch), d. h. sie bestimmen nicht schlechthin den Willen als Willen, sondern unter der vorausgesetzten Bedingung, daß er irgend etwas zu Bewirkendes begehrt; oder sie sind kategorisch, d. h. sie werden als gültig für den Willen jedes vernünftigen Wesens angesehen, ganz gleichgültig, ob dieser irgend etwas begehrt, bezw. das Vermögen hat, das Begehrte zu bewirken oder nicht. Nur kategorische Imperative sind also im strengen Sinne „praktische Gesetze", weil nur sie die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten, die zum Begriff des „Gesetzes" nach Kants Auffassung gehört; und nur in ihnen erweist sich „reine" Vernunft praktisch, weil hier nicht wie bei den hypothetischen Imperativen irgend ein erst empirisch festzustellendes Begehren als Bedingung für die Geltung der Vernunftregel vorliegen muß.

„Maxime" und „praktisches Gesetz" sind also sehr wohl zu

---

regeln, daß er nicht von einzelnen Willensakten ausgeht, sondern von Maximen, d. i. „sich selbst aufgelegten Regeln" (Grl. 65).

Kant ist überhaupt der Ansicht, daß von einem eigentlichen „Wollen" nur da gesprochen werden kann, wo nicht eine einzelne Regung des Triebes oder des Begehrens, sondern eine von der Vernunft gegebene Regel bestimmend ist. Also nur da, wo zwischen die einzelne Vorstellung, die etwa Anlaß zum Handeln bietet, und den Willensakt selbst eine Tätigkeit des Denkens tritt, die den besonderen Fall unter einen allgemeinen Gesichtspunkt unterordnet, liegt nach Kant ein eigentliches „Wollen" vor, wo dagegen die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes bestimmend wirkt, ohne daß eine Regel dazukommt, spricht Kant nicht von Wollen, sondern von Begehren. (Vgl. A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg i. B. 1891, 149 f.). Das Wollen aber sieht Kant als den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurteilung an; vgl. pr. V. 73: „Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekt zu machen; wie er denn durch das Objekt und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Objekt wirklich werden kann) zu machen."

unterscheiden: Maximen sind zwar Grundsätze, nach denen ich handeln will, aber keine Imperative, nach denen ich handeln soll, wie die Gesetze. Das schließt natürlich nicht aus, daß man Maximen daraufhin prüfen kann, ob sie einem Gesetze gemäß sind, bezw. ob sie zugleich auch als Gesetz gelten können oder nicht (eine Prüfung, die ja durch den kategorischen Imperativ gefordert wird).

Die zu beantwortende Frage, ob reine Vernunft praktisch sei, kann nunmehr auch so formuliert werden, ob es ein praktisches „Gesetz" im eigentlichen Sinne des Wortes gebe; denn nur von einem solchen kann gesagt werden, daß darin reine Vernunft das Wollen normiere.

b) Nun besagt der Lehrsatz I, daß alle praktischen Prinzipien (d. h. Vorschriften für das Wollen und Handeln), die ein Objekt („Materie") des Begehrens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, insgesamt empirisch sind und deshalb keine praktischen Gesetze abgeben können.

Es kann nämlich niemals *a priori*, sondern stets nur empirisch festgestellt werden, ob die Vorstellung eines Gegenstandes für ein Subjekt „mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent sein werde"; ob dadurch also in ihm Begehren oder Widerstreben oder keines von beiden erregt werde. Auf eine solche nur empirisch zu erkennende und bei den einzelnen Subjekten verschiedene Bedingung läßt sich selbstredend — nach der obigen Definition — kein praktisches „Gesetz" gründen.

c) Diese Ablehnung der materialen praktischen Prinzipien wird allerdings noch in anderem Zusammenhang näher zu prüfen sein, ebenso wie die Behauptung des Lehrsatzes II, daß sie alle von derselben Art seien, und unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehörten, weil bei ihnen der Bestimmungsgrund des Willens „in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust" liege.

Hier soll nur hervorgehoben werden, daß dieser Lehrsatz II in der Fortführung der Gedankenentwicklung nicht überflüssig oder gar hinderlich ist. Auf den ersten Anblick könnte es nämlich so scheinen. Es soll ja festgestellt werden, ob es wirkliche „praktische Gesetze" gebe. Wenn nun der I. Lehrsatz zeigt, daß materiale praktische Prinzipien solche nicht sind, so könnte man erwarten, daß sofort untersucht würde, ob denn formale Prinzipien praktische Gesetze sein können. Der Nachweis, daß die materialen Prinzipien zugleich alle unter das Prinzip der

Selbstliebe gehören, erscheint in diesem Zusammenhang entbehrlich. Es soll aber durch diesen Nachweis augenscheinlich — wenn das Kant hier auch nicht ausdrücklich sagt — die spätere Identifizierung der formalen Prinzipien mit den moralischen vorbereitet werden; denn wenn die materialen praktischen Prinzipien wirklich alle der Selbstliebe dienen, dann besagt das gewöhnliche sittliche Bewußtsein ohne weiteres, daß sie sich nicht mit den moralischen decken können.

d) Gehen wir nun weiter zum Lehrsatz III. Wir wissen bereits, wenn es praktische Gesetze gibt, so können es keine materialen Prinzipien sein, sie können also dem Willen für seine Maximen nicht einen bestimmten Gegenstand als Bestimmungsgrund vorschreiben, sie müssen vielmehr bezüglich der Maximen nur einen formalen Umstand bestimmen. Sollte da aber ein Gesetz — wenn man gänzlich von einem Gegenstand desselben abstrahiert — irgend eine andere Forderung aufstellen können, als die formale, daß die Maximen dem allgemeinen Gesetze gemäß seien, daß sie „zur allgemeinen Gesetzgebung sich schicken".

Wir können dieselbe Sache, wie eben vom Standpunkt des Gesetzes, so auch vom Standpunkt des Subjekts betrachten; alsdann müssen wir sagen: ein vernünftiges Wesen kann seine Maximen nur dann zugleich als allgemeine Gesetze denken, wenn der Bestimmungsgrund seines Wollens und seiner Maxime nicht in deren Gegenstand liegt — denn das ergäbe ja materiale praktische Prinzipien —, sondern in dem formalen Umstand, daß sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sind; — ein Umstand, der natürlich in jedem einzelnen Fall besonders festzustellen ist.

e) In den §§ 5 und 6 wird dann gezeigt, daß ein Wille, dem „die bloße gesetzgebende Form der Maximen" (d. h. ihre Eigenschaft, daß sie einem Gesetze tauglich sind) allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille ist; die Anmerkung fügt dann noch hinzu, daß wenn auch Freiheit und praktisches Gesetz aufeinander hinweisen, unsere Erkenntnis doch mit dem unbedingten praktischen Gesetz beginnt, da wir uns durch dieses (das hier ohne weiteres gleichgesetzt wird mit dem moralischen Gesetz) erst unserer Freiheit bewußt werden, nämlich im Sinne eines Vermögens, auch gegenüber den stärksten anders gerichteten Motiven dem sittlichen Gesetze zu folgen. Sittlichkeit entdeckt uns also zuerst die Freiheit.

f) Sodann wird in § 7 als „Grundgesetz der reinen prak-

tischen Vernunft“ formuliert: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“; ein Satz, den wir bereits in der „Grundlegung“ als Formel des kategorischen Imperativs kennen gelernt haben. Nach einer Anmerkung, in der das Bewußtsein dieses Grundgesetzes als „ein Faktum der Vernunft“ bezeichnet wird, wird dann als „Folgerung“ der Satz ausgesprochen: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“.

So wäre also die erste Hauptfrage unserer Schrift: ob reine Vernunft praktisch sei, oder — was dasselbe bedeute, ob es ein praktisches „Gesetz“ gebe, in bejahendem Sinne beantwortet und zugleich dieses „Gesetz“ in dem Sittengesetz entdeckt.

g) Es will mir scheinen, als ob die Darstellung Kants bezüglich zweier Punkte nicht recht befriedige, und diese sollen darum noch, ehe wir ihm weiter folgen, kurz zur Besprechung kommen.

Zunächst erinnern wir uns, daß Kant mit der Erklärung von Begriffen wie Maxime, Imperativ, praktisches Gesetz begonnen hat; die Darstellung war dementsprechend durchaus hypothetisch gehalten: es wurde nicht gesagt: es gibt ein praktisches Gesetz, sondern nur: wenn es ein solches gibt, muß es so und so beschaffen sein. Man hätte nun doch erwarten sollen, daß der Übergang zu der kategorischen Darstellung, zu der Behauptung: daß reine Vernunft sich praktisch erweist und ein Gesetz gibt, besonders hervorgehoben worden wäre. Ebensowenig wird — und das wäre der zweite Anstoß — die Gleichsetzung dieses praktischen Gesetzes mit dem moralischen entsprechend betont. Sowohl der Übergang zur kategorischen Darstellung wie die Identifizierung des praktischen Vernunftgesetzes mit dem Sittengesetz vollzieht sich gewissermaßen ganz beiläufig und stillschweigend, und zwar in der Anmerkung zu § 6, wo gezeigt wird, daß das Bewußtsein des moralischen Gesetzes uns zu dem Gedanken unserer Freiheit führt.

Der Grund für diese etwas befremdende Darstellungsweise Kants dürfte wohl darin liegen, daß er hier das Ergebnis der „Grundlegung“ einfach als bekannt voraussetzt. Er bemerkt ja auch in der Vorrede (6f), daß seine Schrift die „Grundlegung“ insofern voraussetze, „als diese mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben

angibt und rechtfertigt". Kant hat ja dort durch Analyse des tatsächlichen sittlichen Bewußtseins den kategorischen Imperativ als Prinzip der Sittlichkeit und als Gesetz der praktischen Vernunft nachgewiesen. Er glaubt deshalb wohl hier, nachdem er einmal den „Begriff" des praktischen Gesetzes klar formuliert hat, dieses ohne weiteres mit dem moralischen identifizieren und es darum auch als faktisch vorhanden hinstellen zu können.

Jedenfalls darf man sich dadurch, daß Kant mit den erwähnten Begriffsbestimmungen beginnt, nicht zu der Annahme verleiten lassen, er wolle aus dem Begriff des praktischen Gesetzes den Beweis führen, daß reine Vernunft sich tatsächlich praktisch erweise. Das letztere wird vielmehr durch das Faktum des Sittengesetzes erwiesen, in dem ja die „Grundlegung" bereits durch Analyse das praktische Vernunftgesetz als Prinzip entdeckt. Also „der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung" ist und bleibt an sich „bloß problematisch"; er wird aber im sittlichen Bewußtsein, „ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten".[1]

h) Wenn Kant „das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft" nennt, „die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündige", so meint er damit nicht eine psychologische Tatsache. Wenn ich jetzt oder in einem anderen Zeitpunkt mir den Gedanken des Sittengesetzes ins Bewußtsein rufe, so kann dies allerdings auch als psychologischer Vorgang betrachtet, der als zeitlich durch vorausgehende psychische Momente bedingt und wieder solche verursachend, — nach Kants Terminologie — eine „Erscheinung des inneren Sinns" bilden würde, die nur empirisch nachzuweisen wäre. Allein unserer ganzen Untersuchung liegt eine derartige psychologische Betrachtungsweise völlig fern. Es kommt hier gar nicht darauf an, von wieviel Individuen etwa, wie oft und wie lange der Gedanke des praktischen Gesetzes gedacht wird und welche Gefühlswirkungen er z. B. hat, sondern es kommt lediglich auf Inhalt und Geltung dieses Gedankens selbst an. Und bezüglich dessen hat ja Kant nachzuweisen gesucht, daß der Inhalt ein formaler ist, und daß die

[1] pr. V. 37; vgl. auch pr. 51: „Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein . . . könne — und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweißt, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit."

Geltung sich nicht auf einzelne Subjekte beschränkt, sondern eine schlechthin allgemeine ist, daß sie ferner nicht abhängt von empirisch festzustellenden Bedingungen, sondern daß sie *a priori* als absolut notwendige sich „uns aufdringt". Weil aber dieses Grundgesetz eben als unbedingt nicht aus (logisch) „vorhergehenden Datis der Vernunft" abgeleitet werden kann, so können wir es auch — was ja das Ergebnis des letzten Abschnittes der „Grundlegung" war, nicht begreifen, es wird darum hier als „ein Faktum" oder „gleichsam ein Faktum" der darin sich praktisch erweisenden reinen Vernunft — man könnte hinzufügen: als ein Faktum auch für die Vernunft — bezeichnet.[1]

i) Im Lehrsatz IV wird nun der uns auch aus der „Grundlegung" bekannte Begriff der Autonomie eingeführt. Ist nämlich die Materie des Wollens, d. h. irgend ein Objekt der Begierde bestimmend für den Willen, so gibt nicht die Vernunft allein und selbständig dem Willen das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung eines Gebotes, das aus einer Neigung stammt, die mit naturgesetzlicher Notwendigkeit auftauchte. Hier wirkt also etwas dem vernünftigen Willen Äußerliches und Fremdes auf diesen bestimmend, hier herrscht für ihn Heteronomie. Bestimmt dagegen die Vernunft für sich den Willen, dadurch daß sie ihn anhält, seine Maximen so zu wählen, daß sie zugleich praktische Gesetze sein können, so besteht, da die Vernunft unser eigentliches Selbst ist[2], Autonomie. Jene Unabhängigkeit aber von fremden bestimmenden Momenten ist Freiheit in negativem, die Autonomie aber, d. h. die eigene Gesetzgebung der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit in positivem, Sinne.

Die erste Anmerkung zu diesem Lehrsatz hebt hervor, daß alles Wollen natürlich einen Gegenstand haben müsse, daß aber für die Frage, ob das Wollen sittlich oder unsittlich sei, nicht dieser, sondern die Form des Wollens in Betracht komme, d. h. der formale Umstand, ob der das Wollen leitende subjektive Grundsatz (die Maxime) auch als allgemeines Gesetz gelten kann.

k) Hatten die Lehrsätze II und III dargetan, daß materiale praktische Prinzipien keine wahren „Gesetze" ergeben, und daß

[1] Über die Frage des Faktums verweise ich noch auf die ausführliche Erörterung bei Hägerström 230ff.

[2] Grl. 88.

sie alle unter das Prinzip der eignen Glückseligkeit gehören, so zeigt die zweite Anmerkung zu Lehrsatz IV von verschiedenen Seiten her, daß die Glückseligkeitslehre und die Sittenlehre sorgfältig und reinlich zu scheiden seien. Auch wird hier die Annahme eines „moralischen Sinnes" als Quelle des moralischen Gesetzes widerlegt und endlich eine übersichtliche Tafel der materialen Prinzipien entworfen.

l) In kürzester Fassung würde sich der Gedankengang der Analytik bis zur Deduktion etwa folgendermaßen darstellen lassen:

Wenn reine Vernunft praktisch ist, dann gibt es wirkliche „Gesetze", nämlich notwendige und allgemein giltige. Materialer Art können diese nicht sein, weil sie dann empirisch wären: notwendige und allgemeingültige Gesetze aber müssen *a priori* erkannt werden; dies trifft aber nur für ein formales Gesetz zu. Nun haben wir an dem moralischen Gesetz das Faktum eines notwendigen und allgemeingültigen Gesetzes. Daß sein Prinzip mit dem formalen Gesetz der reinen praktischen Vernunft (dem kategorischen Imperativ) identisch ist, geht daraus hervor, daß alle materialen praktischen Gesetze unter das Prinzip der Selbstliebe oder eignen Glückseligkeit gehören, welches von dem Grundsatz der Moralität durchaus verschieden ist.

2. a) In dem Abschnitt: „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft" wird zunächst hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Analytik der theoretischen und der praktischen Vernunft. Dort waren synthetische Grundsätze aus bloßen Begriffen ohne Anschauung unmöglich, sie konnten also nur in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung stattfinden. Über diese hinaus konnte die spekulative Vernunft keine Erkenntnis gewinnen. Allerdings sicherte sie den Begriff einer jenseits der Erfahrungswelt liegenden Verstandeswelt, d. h. sie wies die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, dergleichen zu denken, als ganz verträglich mit den Grundsätzen der reinen theoretischen Vernunft nach, ohne davon jedoch etwas positiv zu erkennen.

Hier ist im moralischen Gesetz ein synthetischer Grundsatz aus bloßen Begriffen gegeben, der von sinnlicher Anschauung und damit von Erfahrung ganz unabhängig gilt. Damit haben wir ein Faktum, das für die spekulative Vernunft ganz unerklärlich ist, das aber auf eine reine Verstandeswelt (eine übersinnliche Natur) hinweist und uns deren Gesetz positiv erkennen läßt. Dieses Gesetz ist das moralische. Es soll der sinnlichen Natur, soweit

in ihr vernünftige Wesen existieren, die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur, unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft verschaffen. Die urbildliche Idee derselben, die wir in der Vernunft tragen und die unseren Willensbestimmungen „gleichsam als Vorzeichnung zum Muster“ dient, kann man als *natura archetypa*, die mögliche Wirkung dieser Idee als *natura ectypa* bezeichnen.

Die Idee einer solchen nicht empirisch gegebenen, aber durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur, ist natürlich sehr verschieden von der unserer theoretischen Erkenntnis gegebenen Natur.

Mit der apriorischen Erkenntnis der letzteren hat es die „Kritik der reinen (spekulativen) Vernunft“ zu tun. Dagegen ist es Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft, zu untersuchen, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob sie es nur unter Voraussetzung empirischer Bestimmungsgründe vermöge (wie es bei den hypothetischen Imperativen der Fall ist), oder ob auch reine Vernunft praktisch, d. h. unmittelbar willenbestimmend sein könne; anders ausgedrückt: ob sie uns das Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung an die Hand geben könne, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freien Willen sein könnte.

Wie wir gesehen haben, hat die seitherige Untersuchung diese letzte Frage bejaht; sie hat zugleich gezeigt, daß das Bewußtsein des Gesetzes der reinen praktischen Vernunft (d. h. des Sittengesetzes) unzertrennlich verknüpft ist mit dem Bewußtsein der Freiheit. Denn dieses Gesetz ist nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber notwendig oder umgekehrt, diese ist notwendig, weil jenes Gesetz als praktisches Postulat notwendig ist.

Alle diese Erwägungen[1] führen über den Rahmen der seitherigen Untersuchung noch nicht hinaus, sie dienen noch der Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft und damit dem Nachweis „erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich *a priori* und unabhängig von empirischen Prinzipien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide.“

[1] pr. V. 51—56.

b) Nun folgt aber auf die Exposition als nächste Aufgabe die Deduktion des obersten Grundsatzes, d. h. die Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und die Einsicht in die Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes *a priori* — denn ein solcher ist ja, wie die „Grundlegung“ gezeigt hat, der kategorische Imperativ.

Diese Deduktion aber erweist sich als unmöglich. Schon die Untersuchung im letzten Abschnitt der „Grundlegung“ hat ja gezeigt, daß der kategorische Imperativ als ein absolutes Gesetz der reinen praktischen Vernunft nicht begriffen und darum auch nicht weiter begründet und gerechtfertigt werden kann, weil dazu teleologisch vorausgehende Bedingungen, von denen her Ableitung und Begründung erfolgen müßte, nötig wären; solche aber sind durch den Charakter des Gesetzes als eines unbedingten ausgeschlossen.

Ebenso haben die Untersuchungen in unserer Schrift darauf geführt, daß „das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben ist“.

c) Kant verzichtet also hier auf eine eigentliche Deduktion, er betont aber[1], daß das moralische Gesetz dennoch für sich selbst feststeht, und daß an Stelle der Deduktion eine andere Art von „Creditiv“ des moralischen Gesetzes tritt, insofern es nämlich zum Prinzip der Deduktion der Freiheit wird. Es beweist nämlich nicht bloß „die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit“ der Freiheit an Wesen, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz hat sich uns ja erwiesen als Gesetz der Freiheit, d. h. eines frei handelnden Wesens oder, wie Kant es ausdrückt, als Gesetz einer „Kausalität durch Freiheit“, die allerdings, da die Erfahrungswelt nur Wirken nach Naturkausalität zeigt, in die übersinnliche (intelligible) Welt verlegt werden muß. Nun war aber die theoretische Vernunft genötigt gewesen, eine solche Kausalität durch Freiheit anzunehmen[2]; sie hatte aber ihre Möglichkeit nicht begreifen können. Jetzt erhält dieser Begriff, der dort nur negativ war, eine positive Bestimmung (durch Feststellung des Gesetzes dieser Kausalität) und dadurch an Stelle seines problematischen Charakters objektive und unbezweifelte

[1] pr. V. 57—61.

[2] Vgl. die dritte Antinomie in der r. V. 368ff.

Realität. Freilich bedeutet das hier nur „praktische“ Geltung. Wir gewinnen nämlich nicht die theoretische Erkenntnis eines frei handelnden Wesens, weil die dazu nötige „Anschauung“ fehlt. Aber die reine praktische Vernunft braucht auch nicht „den Begriff, den sie von ihrer eignen Kausalität als Noumenon macht“, zum Zwecke theoretischer Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen; denn dieser Begriff von der Kausalität der Vernunft oder der „Kausalität durch Freiheit“ ist ja nichts Anderes als der Begriff des moralischen Gesetzes. Und wenn dieser unsere theoretische Erkenntnis auch nicht erweitert, so hat er doch praktische Geltung und Bedeutung, insofern er Bestimmungsgrund des Willens ist. Die „Idee des Gesetzes einer [freien] Kausalität des Willens“, d. h. die Idee des Sittengesetzes, „hat selbst Kausalität“, sie beeinflußt den Willen. Denn indem uns das moralische Gesetz die Idee des moralisch bestimmten und in diesem Sinne wahrhaft „freien“ Willens als richtunggebendes Ideal vorhält, so übt diese Idee selbst eine Kausalität aus, sie hat als Gegenstand unseres Willens motivierende Kraft und dadurch praktische Realität.

d) Indem wir aber den freien Willen denken, denken wir als seinen Bestimmungsgrund einen solchen, der nicht in der Sinnenwelt liegt, und wir denken das Subjekt dieses Willens, den Menschen, als zur intelligiblen Welt gehörig und als Gesetz seines Willens ein solches, das kein Naturgesetz der Sinnenwelt ist. Überschreiten wir damit nicht die von der Kritik der reinen Vernunft gezogenen Grenzen?

Auf diese Frage antwortet der Abschnitt, der die Überschrift trägt: „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“.

Es wird hier zunächst an das Hauptergebnis der Vernunftkritik bezüglich des Kausalbegriffes erinnert. Humes Kritik dieses Begriffes, die geeignet wäre, zu allgemeinem Skeptizismus zu führen, wäre gerechtfertigt, wenn die Gegenstände der Erfahrung „Dinge an sich“ wären, tatsächlich sind sie aber nur „Erscheinungen“, und die Kausalität wie die übrigen Kategorien machen erst die wissenschaftliche Erfahrung und damit Dinge als „Gegenstände der Erfahrung“ möglich.

Aber ist damit nicht zugleich die Anwendung der Kausalitätskategorie (wie auch aller übrigen) auf Dinge, die nicht Gegen-

stände möglicher Erfahrung sind, verpönt? Nein; denn damit, daß der Ursprung des Kausalitätsbegriffes im reinen Verstande nachgewiesen ist, ist er gegenüber dem Zweifel des Hume als gültiger Begriff erwiesen, der auf Objekte überhaupt (sinnliche oder nichtsinnliche) bezogen werden darf. Im letzteren Falle werden allerdings dadurch zwar Objekte bezeichnet, aber keine erkannt, denn es fehlt die Anschauung und damit die neben dem Begriff zur theoretischen Erkenntnis notwendige Bedingung. Aber die Absicht ist ja auch gar nicht, die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen moralisch-bestimmten und insofern freien (oder „reinen") Willen hat, zu erkennen, sondern es kommt nur auf die objektive praktische Realität des Begriffes eines Wesens mit freiem Willen an, d. h. darauf, ob es ein gültiger, sich nicht widersprechender Begriff ist, der Geltung als Ziel des Willens[1], als regulative Idee beanspruchen kann. Und das kann nicht bezweifelt werden.

e) Wir wären damit bis zum Schluß des ersten Hauptstückes der Analytik gelangt. Die Analytik der praktischen Vernunft nimmt, wie Kant selbst später betont, den umgekehrten Gang wie die der reinen: die letztere geht von der Sinnlichkeit (nämlich der Anschauung) zu den Begriffen (den Kategorien) und dann zu den Grundsätzen, die erstere nimmt ihren Weg von dem Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (dem kategorischen Imperativ) zu dem Begriff (des Guten) und endlich zur Sinnlichkeit (hier dem moralischen Gefühl).

3. a) Daß diese übereinstimmende Anordnung der Analytik in den beiden Kritiken, allerdings mit umgekehrter Ordnung der Teile, in unserem Werke nicht ohne eine gewisse Künstelei durchgeführt werden konnte, dürfte besonders das jetzt zu betrachtende Hauptstück „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" zeigen. Der Gang der seitherigen Erörterung dürfte nämlich schon ganz von selbst den Gedanken nahelegen, daß hinsichtlich der reinen praktischen Vernunft zwischen ihrem „Grundsatz" und dem Begriff ihres Gegenstandes gar kein sachlicher Unterschied besteht, daß es vielmehr von der subjektiven Auffassung abhängt, wie ich dieses im Grund Identische bezeichne.

---

[1] Daß damit die Bedeutung des Freiheitsbegriffes, auch für Kant, nicht erschöpft ist, wird in anderem Zusammenhang gezeigt werden; vgl. Kap. XV und XVI 8.

Das erste Hauptstück der Analytik hat gezeigt, daß reine Vernunft praktisch ist, und zwar, daß sie es ist, die im moralischen Gesetz (dessen Seele ja der kategorische Imperativ ist) den Willen bestimmt. Daß die Materie des Begehrungsvermögens, d. h. der Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird, nicht der Bestimmungsgrund des moralischen Willens sein kann, hat sich ja in der Widerlegung der „materialen" Prinzipien gezeigt. Was kann nun Anderes als Gegenstand des vernünftigen (moralischen) Wollens bezeichnet werden, als die Verwirklichung des Sittengesetzes selbst, d. h. das Gute, und was Anderes als Gegenstand des Nichtwollens als die Verletzung des Sittengesetzes, d. h. das Böse. Ob ich also das Sittengesetz als den das Vernunftwollen beherrschenden „Grundsatz" auffasse oder — unter dem Namen des Guten — als seinen „Gegenstand", das bedingt keine sachliche Verschiedenheit. Ebenso wie es in der Sache selbst nichts Verschiedenes ist, wenn man den moralisch bestimmten Willen, also das Ideal des wahrhaft freien Willens, und ferner den Gedanken einer übersinnlichen (vom Sittengesetz beherrschten) Natur, in dem die Vernunftwesen und ihr Wollen ein „Reich der Zwecke" bilden, zur Bestimmung des Ziels des moralischen Wollens anwendet. Der „Gegenstand" ist eben auch das Ziel.

Da also das Gute sowohl als das Gesetz, wie auch als der Gegenstand des vernünftigen Willens bezeichnet werden kann, so hätten natürlich die Punkte, die in diesem zweiten Hauptstück der Analytik ihre Behandlung finden, auch schon im ersten erörtert werden können. Es sind das in der Hauptsache zwei: 1. die Eigenart der Kantschen Methode der Ethik gegenüber der teleologischen; 2. die Anwendung des sittlichen Gesetzes auf konkrete Fälle.[1]

b) Was das erstere betrifft, so bezeichnet es Kant als das „Paradoxon" seiner Methode, daß der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetz, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werde. Wolle man nämlich, wie dies die meisten Ethiker täten, umgekehrt verfahren, nämlich einen Begriff des Guten zugrunde legen, um von ihm das praktische Gesetz abzuleiten, so könne das nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheiße, also das Angenehme. Nun scheide aber schon der Sprachgebrauch zu deutlich das Angenehme vom

---

[1] pr. V. 76.

Guten. Man greife also dazu, gut das zu nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und bös, was Ursache von Unannehmlichkeit und Schmerz sei. Dann würde aber das Gute mit dem Nützlichen zusammenfallen, man habe dann nur ein „irgend wozu Gutes", nicht ein „für sich selbst Gutes", wie es doch das sittliche Bewußtsein fordere.[1]

Die hier von Kant abgelehnte Methode, die er als „Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral"[2] bezeichnet, kann man als teleologische bezeichnen. Nach ihr wird die Ethik zur Güterlehre. Denn es wird dabei irgend ein „Gegenstand des Willens" aufgesucht, um ihn „zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes" zu machen; dieser Gegenstand als oberster Zweck oder höchstes Gut soll dann als Ableitungsprinzip des Sittlichen dienen, insofern die Handlungen, die seine Verwirklichung fördern, als gut, diejenigen, die sie hemmen und schädigen, als böse bezeichnet werden. Diese Methode ist natürlich empirisch; da nur durch Erfahrung festgestellt werden kann, was in uns ein derartiges Lustgefühl erregt, daß es als höchstes Gut erscheint, und ebenso, was dienlich ist, dessen Verwirklichung zu fördern; ferner kommen wir hier zu materialen Prinzipien des Sittlichen, da sowohl der oberste Zweck wie auch die Mittel zu seiner Erreichung material bestimmt sind, d. h. einen konkreten Inhalt haben. Da es endlich das Gefühl der Lust und der Unlust ist, das zur Bestimmung des höchsten Gutes dient, so kommen wir über die Glückseligkeitslehre nicht hinaus, und das vernünftige Wollen, das lediglich die Mittel zur Erreichung jenes obersten Ziels beizubringen hat, erhält sein Gesetz vom Gefühl; wir haben somit Heteronomie.

Es ist leicht ersichtlich, daß wir hier im wesentlichen dieselben Erwägungen nur unter verändertem Gesichtspunkt vor uns haben, die uns schon im ersten Hauptstück begegnet sind bei dem Nachweis, daß das Gesetz der praktischen Vernunft (und damit das Moralprinzip) nicht material, sondern formal sei.

c) Da die Ausführungen unseres Abschnitts über den Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft eine Parallele bilden sollen zu den Erörterungen der Kritik der reinen Vernunft über die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, so hat Kant als Gegenstück zu der Kategorientafel der Vernunftkritik

[1] pr. V. 70-76. [2] pr. V. 77.

auch hier eine „Tafel der Kategorien der Freiheit“ entworfen. Man wird nicht behaupten können, daß sie für den Gedankenaufbau unserer Schrift notwendig wäre.

In den Darlegungen, die zu ihrer Einführung dienen [1], erläutert er den Parallelismus, der besteht zwischen dem vernünftigen („reinen“) Willen als Einheit schaffendem Prinzip unseres praktischen Bewußtseins und den reinen Verstandesbegriffen als Einheitsprinzipien des theoretischen Bewußtseins: die Kategorien des Verstandes dienen dazu, „das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewußtsein *a priori* zu bringen“, die Kategorien der Freiheit dagegen dazu, „das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens *a priori* zu unterwerfen“.

Zweifellos wird hiermit ein bedeutsames Merkmal des Sittlichen hervorgehoben: es bewirkt innere Einheit und Harmonie im Wollen und in den Zwecksetzungen der Individuen und der Gemeinschaften, während es gerade ein Kennzeichen des Bösen ist, daß es in die Einzelnen und die Gemeinschaften innere Zerrissenheit und Entzweiung bringt.

Neben der eben hervorgehobenen Analogie zwischen den theoretischen und den praktischen Kategorien besteht aber ein bedeutsamer Unterschied: der Verstand braucht eine Mannigfaltigkeit empirisch gegebener Anschauungen um überhaupt für seine Kategorien, die an sich nur Gedankenformen sind, objektive Bedeutung zu bekommen, um wirkliche Erkenntnis mittels ihrer zu gewinnen, dagegen die praktischen Kategorien, „da sie auf Bestimmung einer freien Willkür gehen“, brauchen nicht auf Anschauung zu warten, um Bedeutung zu bekommen, denn sie bringen „die Wirklichkeit dessen, worauf sich beziehen, die Willensgesinnung, selbst hervor, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist“. Beim moralischen Gesetz handelt es sich nicht um die Erkenntnis der Beschaffenheit von Gegenständen, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern um eine praktische Erkenntnis, sofern sie der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann, und die Vernunft durch sie Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. h. dessen Willen unmittelbar bestimmt.[2]

So besitzen also die theoretischen Kategorien nur durch ihre

[1] pr. V. 78 ff. [2] pr. V. 57.

Beziehungen auf gegebene Anschauungen objektive Realität, die praktischen besitzen sie unmittelbar.

Man könnte freilich einwenden, auch für die letzteren müsse doch etwas „Gegebenes“ vorhanden sein, nämlich die Mannigfaltigkeit der naturhaften, ohne unser Zutun kommenden Begehrungen, durch die die praktische Vernunft erst das Material erhalte, das sie zu ordnen habe. Darauf wäre zu sagen: Gewiß bieten die in diesem Sinne „gegebenen“ Begehrungen den Anlaß zur ordnenden Tätigkeit der Vernunft, aber das Produkt dieser Ordnung, das System der sittlichen Maximen oder, wie man sie nennen könnte, der „moralischen“ Begehrungen, braucht nicht mehr auf Strebungen zu warten, die ihm irgend woher zu geben wären, damit es „praktische Erkenntnis“ von objektiver Bedeutung werde. Denn das „Wollen“ ist ja diejenige „Wirklichkeit“, worauf sich die „praktische Erkenntnis“ bezieht. Die sittlichen Willensmaximen bringen aber diese Wirklichkeit, die „Willensgesinnung“ selbst hervor; praktische Vernunft ist zugleich vernünftiger, „reiner“ Wille; „Vernunft lehrt nicht nur Moral, sondern richtet es auch ins Werk“.[1]

Im Theoretischen kommt es gerade darauf an, daß die gegebene Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauungen, d. h. die Gesamtheit der gegebenen Empfindungen, möglichst unverändert und intakt in die Verstandesbegriffe eingeordnet werden, im Praktischen dagegen kann das „Mannigfaltige der gegebenen Begehrungen“ nicht geordnet werden, ohne daß die durch das Sittengesetz konstituierte Willensgesinnung als reale Kraft auf diese vorhandenen Strebungen einwirkt, diese zu fördern und zu steigern, jene zu mäßigen, ja zu unterdrücken sucht.

Während also im Theoretischen Begriffe erst zu Erkenntnissen werden und damit objektive Bedeutung gewinnen durch gegebene Anschauung, bringen im Praktischen die Begriffe, die leitenden Ideen, das Wollen, das sie fordern, selbst hervor; das Sollen führt eine Willensbestimmung, ein Wollen schon mit sich.[2]

d) Der zweite Punkt, der in diesem „zweiten Hauptstück der Analytik“ seine Behandlung findet, ist die Frage, wie das Sittengesetz auf die einzelnen Handlungen anzuwenden sei.[3] Auch diese Frage könnte natürlich schon im ersten Hauptstück zusammen

---

[1] Rel. 59. [2] Vgl. dazu Hägerström 565ff.

[3] pr. V. 82—87. „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft.“

mit dem Grundsatz, d. h. dem „Gesetz“ der reinen praktischen Vernunft, besprochen werden, wie sie ja auch in der „Grundlegung“ in unmittelbarer Verbindung mit den einzelnen Formulierungen des kategorischen Imperativs behandelt wird, insofern dort immer sogleich ihre Anwendung auf konkrete Handlungen an Beispielen gezeigt wird.

Zu dieser Anwendung nun gehört praktische Urteilskraft, deren Aufgabe es überhaupt ist, das einzelne unter abstrakte Regeln zu subsumieren. Sie kann nach Kant nicht gelehrt, sondern nur geübt werden, und der Mangel daran ist „eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen“.[1]

Das Problem also ist: wie das Sittengesetz auf Handlungen, die, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zur Natur gehören, angewendet werden kann. Das Sittlichgute ist ja etwas Übersinnliches: es erscheint da schwer verständlich, wie man in der Sinnenwelt, die doch vollständig zur Natur gehört, einen Fall antreffen solle, der die Anwendung des Gesetzes der Freiheit auf sich gestattet. Bei aller Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff muß ja doch die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein.[2]

Allein es handelt sich bei dieser Subsumtion einer in der Sinnenwelt möglichen Handlung nicht um die Möglichkeit der äußeren Handlung als einer Begebenheit in der Sinnenwelt. Diese Möglichkeit mag die theoretische Vernunft untersuchen. Hier handelt es sich vielmehr um die Frage, ob eine Handlung sittlich möglich sei, ob also ihre Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung tauge. Das methodische Mittel, auf diese Frage eine Antwort zu finden, besteht darin, daß man sich fragt: wie, wenn jeder diese Handlung beginge, wenn er sich etwa für befugt hielte, zu betrügen, wo er seinem Vorteil dient, und ich befände mich in einer solchen Gemeinschaft, würde ich darin mit Einstimmung meines Willens sein? Ich denke mir also, daß die Maxime der von mir beabsichtigten Handlung wie ein Naturgesetz das Handeln in der menschlichen Gemeinschaft wirklich beherrsche — was natürlich eine Fiktion ist, da dies ja tatsächlich nicht der Fall ist — und frage mich, ob ich selbst zu einer unter einem solchen Gesetz stehenden Gemeinschaft gehören

[1] r. V. 139f. [2] r. V. 142.

möchte. Daß dies Verfahren dazu dienlich sei, das, was in dem einzelnen Fall sittlich sei, zu finden, geht auch daraus hervor, daß in der Regel ein Mensch, der sich eine Handlung gegen das Sittengesetz gestattet, sich damit tröstet, daß er sich für seine Person und in dem einen Fall wohl einmal eine Ausnahme gestatten könne, und daß deshalb doch das Gesetz sonst für ihn wie die anderen seine Geltung behalte. In diesem Falle ist aber offenbar seine Maxime nicht so beschaffen, daß sie mit seinem Willen ein die Gemeinschaft beherrschendes Naturgesetz werden könnte, und das zeigt ihm mit unerbittlicher Deutlichkeit, daß seine Handlung unsittlich ist.

So dient also das Naturgesetz als Analogon des Freiheitsgesetzes, indem wir lediglich als Mittel der Verdeutlichung die Form strenger Gesetzmäßigkeit, die sich uns allein in der Natur der Sinnenwelt realisiert zeigt, auf die Welt der Freiheit, die intelligible Natur übertragen. Die Allgemeinheit des Gesetzes macht ja dasjenige aus, was eigentlich Natur im allgemeinsten Sinn (der Form nach, d. h. abgesehen von ihrem materiellen Bestand) bedeutet.[1]

Es enthält also diese „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ lediglich eine Anweisung für die Anwendung des kategorischen Imperativs auf konkrete Fälle, für seine Benutzung als Leitfaden zur sittlichen Beurteilung einzelner Handlungen, bezw. ihrer Maximen.

Vorgebildet ist die Typik in der ersten speziellen Formel des kategorischen Imperativs, die die „Grundlegung“ bietet: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“. Bei der hier vorliegenden Ausgestaltung des in dieser Formel enthaltenen Gedankens hat zweifellos das Bestreben mitgewirkt, für das Kapitel „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ in der Kritik der reinen Vernunft ein Gegenstück zu schaffen. Der Gegenstand, der darin behandelt wird, ist der, daß die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) im Vergleich mit den sinnlichen Anschauungen ganz ungleichartig sind, und daß sie in keiner

[1] Vgl. Prol. 73 „Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“. Natur in materieller Bedeutung ist der „Inbegriff der Erscheinungen“; Natur in formeller Bedeutung ist „der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen“. A. a. O. 100f.

Anschauung angetroffen werden können, wie z. B. Kausalität niemals durch die Sinne angeschaut wird oder in der sinnlichen Erscheinung enthalten ist. So erhebt sich denn die Frage, wie reine Verstandesbegriffe überhaupt auf Erscheinungen können angewendet werden. Die Antwort lautet: es muß ein Drittes geben, das einerseits mit den Kategorien gleichartig, also intellektuell und „rein“ (d. h. ohne alles Empirische) ist, andererseits sinnlich. Dies ist das „transcendentale Schema“, d. h. „ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“.[1] So ist z. B. das Schema der Kausalität die Sukzession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.

Nun kann aber dem Sittengesetz, da es sich nicht auf die Handlung als äußere Begebenheit in der Sinnenwelt bezieht — denn als solche untersteht sie dem theoretischen Verstande — keine Anschauung (auch keine „reine“), mithin kein „Schema“ zum Behufe seiner Anwendung auf konkrete Fälle untergelegt werden; das Sittliche ist eben etwas Übersinnliches, für das in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann. Also kann die Anwendung des Sittengesetzes auf die einzelnen Handlungen, um deren sittliche Qualität zu beurteilen, nicht durch die Einbildungskraft vermittelt werden, sondern durch den Verstand, da dieser ja rein intellektuellen Charakter hat und dabei sich doch auf die Natur bezieht, indem er ihr Gesetze gibt. Dieser also legt der Vernunftidee des Guten nicht ein sinnliches Schema unter, sondern ein Gesetz, das an Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, also ein Naturgesetz, aber nur seiner Form (der strengen Allgemeinheit) nach, und dieses kann daher der Typus des Sittengesetzes genannt werden. Denn das Naturgesetz dient als Typus, d. h. als vorbildliches Beispiel eines Gesetzes überhaupt, und wenn es sich zeigt, daß die in einer konkreten Handlung enthaltenen Maxime zugleich als Gesetz einer Natur, zu der man selbst gehört, gewollt werden kann, so ist damit erwiesen, daß sie unter die Vernunftidee des Guten oder das „Gesetz“ der praktischen Vernunft (den kategorischen Imperativ) paßt.

Freilich müssen wir dabei nie vergessen, daß die sittlichen Handlungen als solche gar nicht in die Sinnenwelt gehören, da

---

[1] r. V. 144.

ihr Wert in der Gesinnung, aus der sie hervorgehen, nicht in den Handlungen als äußeren Begebenheiten und ihren Folgen besteht. Dadurch, daß wir dies immer im Auge behalten, werden wir bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die sittlichen Begriffe des Guten und Bösen auf die Folgen der Handlungen für die Glückseligkeit zu gründen sucht.

Ja es ist nicht einmal so, daß derjenige, der das Naturgesetz als Typus des Sittlichguten benutzt, die Naturordnung, die entstehen würde, wenn eine Maxime allgemein wäre, zum Zwecke hätte, und daß von diesem Zwecke der Wert der Maxime als eines Mittels zur Erreichung dieses Zweckes abhinge; denn er weiß ja sehr wohl, daß, wenn auch er nach dieser Maxime (also „sittlich") handelt, nicht auch die anderen alle dies tun, daß also die Maxime tatsächlich nicht allgemeines Gesetz des Handelns wird. Daß also eine Maxime tauglich sei, wie ein Naturgesetz das Handeln zu beherrschen, ist lediglich Erkennungszeichen ihres sittlichen Charakters.

Andererseits müssen wir auch immer beachten, daß wir lediglich das von der sinnlichen Natur auf die übersinnliche übertragen, was die reine Vernunft für sich denken kann, nämlich die Gesetzmäßigkeit. Dadurch vermeiden wir den Mystizismus, der von jenem übersinnlichen Reiche, der intelligiblen Welt, wirklich Anschauung gewinnen will; was natürlich nur so geschehen kann, daß er sich dieses Reich nach dem Schema der sinnlichen Natur vorstellt, wobei er sich doch einzureden sucht, es sei dies eine nicht sinnliche Anschauung.

4. a) Die Überschrift des dritten Hauptstücks „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" ist nicht so zu fassen, daß darin von den Triebfedern gehandelt würde, die auf die reine praktische Vernunft wirkten, vielmehr wird diese selbst hier als Triebfeder des menschlichen Willens betrachtet. Unter Triebfeder versteht Kant nämlich den subjektiven Bestimmungsgrund des Willens in einem Wesen, dessen Wille nicht schon von Natur aus dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist, — wie wir uns das etwa bei dem göttlichen Willen vorstellen, dem wir deshalb keine Triebfedern beilegen dürfen.

Wenn sich nun der menschliche Wille zwar gemäß dem Sittengesetze bestimmt, aber dies tut aus irgend welchen Gefühlen, die vorausgesetzt werden müssen, damit diese Willensbestimmung eintrete, so ist die Handlung bloß legal. Moralität, sittlichen

Wert hat sie dann, wenn sie rein um des Gesetzes willen geschieht; wenn also das Gesetz, der objektive Bestimmungsgrund, ganz allein zugleich der subjektiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung ist. Da fragt es sich nur, wie es möglich ist, daß das moralische Gesetz, mit dessen Inhalt und Geltung sich die Betrachtung bisher beschäftigt hat, unmittelbar den Willen bestimme, daß es subjektiver Bestimmungsgrund, Triebfeder, für ihn werde und dadurch im menschlichen Handeln sich verwirkliche.

Diese Frage aber ist für menschliche Vernunft unlösbar, sie fällt ja zusammen mit dem Problem, wie ein freier Wille möglich sei, nicht minder auch mit dem anderen, wie reine Vernunft praktisch sein könne, oder wie ein kategorischer Imperativ möglich sei. Daß dies für uns unbegreiflich sei, hat aber die Untersuchung im letzten Abschnitt der „Grundlegung" und in dem Kapitel „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft" in unserer Schrift ergeben. Wir müssen uns also darauf beschränken, zu erforschen, was das moralische Gesetz, insofern es Triebfeder ist, für eine Wirkung auf das Gefühl, das nach der praktischen Seite die „Sinnlichkeit" des Menschen darstellt, ausübt.

b) Dadurch, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens die Mitwirkung aller sinnlichen Antriebe verschmäht, übt es zunächst eine negative Wirkung aus: es erregt Unlust, indem es unserer Selbstliebe Abbruch tut (insofern es alle Ansprüche derselben, die nicht vom moralischen Gesetz gebilligt werden, abweist) und unseren Eigendünkel, d. h. alle Schätzung unserer Person, die nicht sittlich begründet ist, niederschlägt. Aber diese Wegräumung von Hindernissen für die Kausalität der reinen praktischen Vernunft wird zugleich als eine positive Beförderung ihrer Wirksamkeit geschätzt, und so erweckt das Gesetz, „dessen Vorstellung, als Bestimmungsgrund unseres Willens, uns in unserem Selbstbewußtsein demütigt", zugleich, „sofern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung". „Also ist das moralische Gesetz auch subjektiv ein Grund der Achtung."[1]

Die Achtung für das moralische Gesetz ist also ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird,

---

[1] pr. V. 91.

und sie ist das einzige Gefühl, das wir völlig *a priori* erkennen.[1] Sie ist also nicht ein vor dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes vorhergehendes und diesem zugrunde liegendes Gefühl. Es geht überhaupt im Subjekt kein Gefühl dem Gedanken des Sittengesetzes voraus, das auf Moralität gestimmt wäre, so daß es etwa zur moralischen Beurteilung der Handlung oder zur sachlichen Begründung des objektiven Sittengesetzes selbst diente. Die Achtung stellt vielmehr nur die Sittlichkeit selbst dar, sofern man sie subjektiv als Triebfeder betrachtet; sie ist ja erst mit dem Bewußtsein des Sittengesetzes gegeben, wobei freilich der Grad der Klarheit und Bestimmtheit, womit dieses bewußt ist, sehr verschieden sein kann.

Diese Achtung könnte man auch bezeichnen als die Fähigkeit, ein Interesse an der Befolgung des Sittengesetzes zu nehmen, und sie ist es, die allein den Namen des „moralischen Gefühls“ verdient.[2]

c) Insofern aber das Sittengesetz, welches diese Achtung fordert und auch einflößt, eine Handlung, unter Ausschließung

[1] pr. V. 90. Eine sehr klare Auseinandersetzung über die „Achtung“ findet sich pr. 98; auch sind die Erwägungen sehr instruktiv, die Kant darüber in den „Vorlesungen über Metaphysik“ (herausgegeben von Pölitz 1821, S. 186 f.) angestellt hat. Da heißt es: „Wenn die Erkenntnis des Verstandes eine Kraft hat, das Subjekt zu bewegen zu der Handlung, bloß deswegen, weil die Handlung an sich gut ist; so ist diese bewegende Kraft eine Triebfeder, welche wir auch das moralische Gefühl nennen. Das moralische Gefühl soll also sein, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht. Diese Triebfeder des Gemüts soll aber nicht pathologisch necessitieren; und sie necessitiert auch nicht pathologisch, indem wir das Gute durch den Verstand einsehen, und nicht, sofern es unsere Sinne affiziert. Wir sollen uns also ein Gefühl denken, was aber nicht pathologisch necessitiert, und dieses soll das moralische Gefühl sein. Man soll das Gute durch den Verstand erkennen und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, worüber auch noch gestritten wird. Ich soll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Gefühls ist, sondern welches ich durch den Verstand objektiv erkenne. Es steckt hierin also immer eine Kontradiktion. Denn wenn wir das Gute tun sollen durch Gefühl, so tun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht sein; denn das Gute kann gar nicht unsere Sinne affizieren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjektiv treibende Kraft der objektiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können. Das ist ein Unglück fürs menschliche Geschlecht, daß die moralischen Gesetze, die da objektiv necessitieren, nicht auch zugleich subjektiv necessitieren.“

[2] pr. V. 97.

aller aus Neigung fließender Bestimmungsgründe, gebietet, heißt diese „Pflicht“.[1] „Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe.“ Alle Moralität der Handlungen liegt darin, daß sie aus Pflicht, aus Achtung fürs Gesetz geschehen, nicht darin, daß sie hervorgerufen werden durch Liebe und Zuneigung zu dem, was durch die Handlung bewirkt werden soll. Daß das Gute lediglich aus Neigung und Liebe zum Gesetz, also zum Guten selbst getan werde, ist der Idealzustand der Heiligkeit, dem wir uns stets annähern sollen, den wir aber nie völlig erreichen werden.

Daß der Pflichtbegriff, der in der „Grundlegung“ den Ausgangspunkt der Analyse des sittlichen Bewußtseins im ersten Abschnitte bildete, in unserer Schrift erst hier zur Behandlung kommt, hängt damit zusammen, daß in ihm ja die Beziehung des Gesetzesgedankens auf das Gefühl mit zum Ausdruck kommt. Er enthält ja den Begriff des guten (d. h. des ganz vom Gesetz bestimmten) Willens, „obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen“.[2] Diese letzteren aber liegen im Gefühl, in der Sinnlichkeit. Da nun Kant hier nach dem von der Kritik der reinen Vernunft übernommenen und nur in umgekehrter Ordnung angewendeten Einteilungsprinzip den Stoff nach den Gesichtspunkten: Grundsatz, Begriff, Sinnlichkeit ordnet, so findet der Pflichtbegriff erst im dritten Hauptstück seine Stelle.

d) Insofern wir aber im Pflichtbewußtsein des eigentümlichen, von unserer eignen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzes inne werden, erkennen wir eine Zweiheit in uns.[3] Wir sind als Person, die zur Sinnenwelt gehört, einem aus unserer Vernunft entspringenden Gesetze unterworfen, also unserer eignen Persönlichkeit, sofern sie nicht zur sinnlichen, sondern zur intelligiblen Welt gehört. Dieser Persönlichkeit, die „der würdige Ursprung der Pflicht“ und „die Wurzel ihrer edlen Abkunft“ ist, sind die Prädikate der „Freiheit“ und damit der Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, ferner der „Autonomie“ und des „Zwecks an sich“ beizulegen; und so ist es „nicht zu verwundern, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eignes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste

[1] pr. V. 98—105. [2] Grl. 14. [3] pr. V. 105—108.

Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.[1]

5. a) Der Schlußabschnitt des zweiten Hauptstücks der Analytik, „die kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ zeigt zunächst[2], daß und warum der Gang der Erörterung ein umgekehrter ist wie in der Kritik der reinen Vernunft. Wir haben diese Darlegung Kants schon früher (S. 72) berücksichtigt.

Bezüglich des Inhalts der Analytik weist er auf einen bedeutsamen Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft hin.[3] Hinsichtlich der ersteren konnte das Vermögen einer reinen Vernunfterkenntnis *a priori* durch Beispiele aus Wissenschaften, „bei denen man nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung empirischer Erkenntnisgründe zu besorgen hat“, ganz leicht und evident bewiesen werden. Dort war es Mathematik und mathematische Naturwissenschaft, was die reine Vernunfterkenntnis *a priori* bewies; hier ist dagegen „aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauch“ darzutun, daß reine Vernunft ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes praktisch sein könne. Hier ist das allgemeine Pflichtbewußtsein, als dessen Prinzip sich ja der kategorische Imperativ ergibt, das Faktum, von dem ausgegangen wird.

b) Da so die Sittenlehre auf ein apriorisches Vernunftgesetz aufgebaut wird, dagegen die mit ihr oft vermischte Glückseligkeitslehre ganz auf empirischen Prinzipien beruht, so führt Kant hier nochmals aus[4], daß es die „erste und wichtigste Aufgabe“ der Analytik war, diese beiden „pünktlich, ja peinlich“ zu sondern — eine Unterscheidung, die aber durchaus nicht Entgegensetzung beider sei, da die reine praktische Vernunft nicht gebiete, daß man seine Ansprüche auf Glückseligkeit überhaupt aufgebe, sondern nur, daß die Pflicht diesen unbedingt vorgehen müsse.

c) Die nun folgende ausführliche Darstellung der schon in der Deduktion kurz angedeuteten Freiheitslehre[5] können wir hier vorläufig übergehen, da wir an anderer Stelle[6] darauf zurückkommen werden.

6. a) Die „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ bietet im einzelnen bedeutend weniger Interpretationsschwierigkeiten wie

[1] pr. V. 105f. [2] pr. V. 108—110. [3] pr. V. 110—112.
[4] pr. V. 112f. [5] pr. V. 113—129. [6] Kap. XV—XVII.

die Analytik. Wir können uns darum hier die genaue Verfolgung des Gangs der Kantschen Darstellung ersparen und uns auf das Herausheben der Hauptgedanken beschränken.

Die Analytik hat zu dem Ergebnis geführt, daß nur das Sittengesetz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der Bestimmungsgrund des moralischen Willens sein dürfe. Damit ist gesagt, daß der Gegenstand des sittlichen Willens das Gute sein müsse, und da nur der Wille schlechthin gut sein kann, so erscheint als Gegenstand und damit auch als Zweck des einzelnen guten Willensaktes wie der guten Willensrichtung überhaupt — der gute Wille selbst, der bei Kant je nach dem Zusammenhang auch als der „reine", der „autonome", der „freie", der „heilige" Wille bezeichnet wird. Freilich sieht Kant in diesem vollkommen guten, dem heiligen Willen lediglich das Ideal, dem wir uns nur annähern, das wir aber nie völlig erreichen können. Die für den Menschen erreichbare Stufe ist die „Tugend" d. h. „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht".[1] Dabei ist also wie bei dem Pflichtbegriff an den nie aufhörenden Widerstand der Neigungen gedacht.

Denken wir bei der Bezeichnung des Gegenstands des guten Willens nicht nur an den einzelnen, sondern zugleich an die Vielheit der Menschen, so wäre er als die geordnete Gemeinschaft der Vernunftwesen, als *mundus intelligibilis*, als Reich der Zwecke zu fassen. Hiermit hätten wir also den Gegenstand des Guten Willens: das Gute. Und da „das Gute" schlechthin nichts Anderes bedeutet als das absolut Gute, so hätten wir damit auch den obersten Zweck oder das „höchste Gut".

Der gute Wille also wäre eine Willensrichtung in der das normierende Gesetz und das Ziel der Richtung, der Zweck, identisch wären, und bei der jeder Willensakt nicht sowohl als relativ wertvolles Mittel zur Erreichung dieses Zieles, sondern als unmittelbare Verwirklichung des letzten Zwekes selbst anzusehen wäre.

b) Aber erinnern wir uns, daß Kant in der Analytik betont hat[1], daß wir als endliche Wesen notwendig Glückseligkeit anstreben. Mit Rücksicht hierauf nun legt Kant dem Begriff des höchsten Gutes einen doppelten Sinn bei.[2]

Er soll einerseits das „oberste" Gut bedeuten, d. h. die

[1] M. d. S. 228. [2] Z. B. pr. V. 45.

oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert erscheinen mag. An dieser Stelle verbleibt allerdings das Gute, genauer: die Tugend. Ohne sie kann uns moralischerweise selbst die Glückseligkeit nicht als Gut erscheinen, aber die Tugend ist doch nicht für vernünftige endliche Wesen das „ganze und vollendete Gut" — und damit kämen wir auf die zweite Bedeutung des Begriffs „höchstes Gut". „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein", das widerspricht dem „Urteil einer unparteiischen Vernunft" und das kann mit dem vollkommnen Willen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, die der Tugend entsprechende Glückseligkeit auszuteilen, nicht zusammenbestehen. Also erst Tugend und Glückseligkeit zusammen, „wobei die letztere ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgeteilt" ist, machen das „höchste Gut" in dieser zweiten Bedeutung aus.[1]

Daraus aber schließt Kant, die Beförderung des höchsten Gutes ist „ein *a priori* notwendiges Objekt unseres Willens und hängt mit dem moralischen Gesetz unzertrennlich zusammen". „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein".

c) Ob die zweite Bedeutung des Begriffs vom höchsten Gut und die daraus gezogene Schlußfolgerung mit den ethischen Grundanschauungen Kants zusammenbestehen kann, soll später untersucht werden; hier wollen wir seinem Gedankengang weiter folgen. Es gilt für ihn nunmehr die Frage zu lösen: wie ist das höchste Gut (in der zweiten Bedeutung) praktisch möglich?[2]

Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit kann nun verschieden gedacht werden. „Zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, daß diese Einheit als analytisch (logische Verknüpfung) oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Kausalität betrachtet wird".

Wird die Verbindung analytisch gedacht, so ist mit der Tugend unmittelbar die Glückseligkeit gegeben oder umgekehrt.

---

[1] pr. V. 133.

[2] Vgl. zum Folgenden pr. V. 134—144. — Eine eingehende Beurteilung der Lehre vom höchsten Gut findet sich im Kap. XII.

Die erste Ansicht vertraten die Stoiker: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit; die zweite die Epikuräer: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, ist Tugend.

Nun hat aber die Analytik gezeigt, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit „ganz ungleichartig“ sind. Die Tugend stammt aus dem reinen Willen, die Glückseligkeit aus dem empirischen; jene ist ein reiner, diese ein empirischer Begriff. Das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit ist also nicht Identität, nicht analytische Einheit. Ihre Verbindung kann nur synthetisch, „und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein praktisches Gut, d. i. was durch Handlung möglich ist, betrifft“.

Alsdann ist aber entweder die Glückseligkeit Ursache der Tugend oder die Tugend Ursache der Glückseligkeit, oder genauer: „die Begierde nach Glückseligkeit muß die Bewegursache zur Maxime der Tugend oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein“.[1]

Das erste, daß das Bestreben nach Glückseligkeit tugendhafte Gesinnung hervorbringe, ist nach der ganzen Darlegung der Analytik schlechterdings unmöglich. Das zweite erscheint auch als unmöglich, weil der Erfolg überhaupt, also auch die Glückseligkeit als Wirkung unseres Handelns, gar nicht von der moralischen Gesinnung, sondern „von der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu brauchen“, abhängt.

d) So ergibt sich uns hier die „Antinomie der praktischen Vernunft“. Es erscheint nicht überflüssig, sich nochmals die

---

[1] pr. V. 137. — Der Satz, die Glückseligkeit sei Ursache der Tugend, wird durch diese genauere Formulierung eigentlich in sein Gegenteil verkehrt; denn wenn das Streben nach Glückseligkeit uns zu tugendhaften Maximen bestimmen soll, so kann dies nur so gedacht werden, daß diese tugendhaften Maximen Mittel zur Glückseligkeit sind, daß also der zweite Satz gilt: Tugend ist die wirkende Ursache der Glückseligkeit. (Vgl. C. Stange, Einleitung in die Ethik. I. Leipzig 1901. 112 f.)

Der tatsächliche Unterschied zwischen den beiden Fällen der synthetischen Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit ist nur ein Wertungsunterschied. Im einen Fall wird Tugend als Eigenwert, im anderen als Wirkungswert geschützt. Da aber nach Kant Tugend nur dann vorhanden ist, wenn sie als Eigenwert angestrebt wird, so ist für ihn der Satz, daß das Streben nach Glückseligkeit Ursache der Tugend sei, allerdings falsch, weil in diesem Falle von Tugend überhaupt nicht die Rede ist, sondern lediglich von Klugheit.

Frage vorzulegen, worin diese „Antinomie" eigentlich bestehe. Man könnte zunächst denken an den Widerstreit der zwei Sätze: 1. Die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist analytisch; und 2. sie ist synthetisch. Da aber beide Verbindungsweisen sich nach dem Gesagten — bis jetzt wenigstens — als unmöglich herausstellten, so entsteht ja gar kein Widerspruch, wie bei den Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft, wo Thesis und Antithesis bewiesen werden.

Nach Kants Auffassung liegt die Antinomie wohl in dem Gegensatz der beiden Sätze: Glückseligkeit ist Ursache der Tugend, und: Tugend ist Ursache der Glückseligkeit. Dies geht aus seiner ganzen Art des Vergleichs der Antinomie der praktischen Vernunft mit derjenigen der reinen (nämlich: theoretischen) hervor; auch deutet darauf hin sein Ausdruck: „die Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetz".[1]

Es bietet sich aber noch ein dritter Gegensatz dar, der wohl mit größerem Recht als die Antinomie der praktischen Vernunft bezeichnet werden dürfte. Die Thesis würde lauten: die praktische Vernunft gebietet die Verwirklichung des höchsten Gutes, setzt es also als möglich voraus. Die Antithesis: das höchste Gut erscheint als unmöglich, weil die in ihm geforderte Verbindung von Tugend und Glückseligkeit weder analytisch noch synthetisch sich herstellen läßt.[2]

Bei dieser Auffassung gewinnt die Lösung auch Entsprechung mit derjenigen, welche in der Kritik der reinen Vernunft die Antinomie zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit findet und die von Kant in diesem Zusammenhang zum Vergleich herangezogen wird. Dort wurde die Unmöglichkeit der Freiheit für die Sinnenwelt, ihre Möglichkeit dagegen für die intelligible Welt anerkannt. Hier wird die Unmöglichkeit des höchsten Gutes für die Sinnenwelt, die Möglichkeit für die übersinnliche Welt bejaht. Und zwar wird das höchste Gut als möglich bezeichnet auf die einzige Art, die nicht im Widerspruch mit der Analytik steht. Denn nach dieser waren sowohl die beiden Fälle einer analy-

---

[1] pr. V. 139. — So faßt es auch Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie (2. Aufl.) IV 164 f.: „Der Begriff des höchsten Gutes beruht auf zwei Fällen, die sich zueinander verhalten wie Thesis und Antithesis. Das ist die Antinomie der praktischen Vernunft."

[2] Vgl. Stange, a. a. O. I 113.

tischen Verbindung von Tugend und Glückseligkeit unmöglich, als auch der erste Fall einer synthetischen Verbindung, daß nämlich das Streben nach Glückseligkeit die Tugend bewirke. So bleibt als möglich nur der letzte Fall, daß die Tugend die Glückseligkeit zur Folge habe. Unhaltbar erscheint dieser Satz nur in Beziehung auf die Erscheinungswelt, aber in Beziehung auf die Verstandeswelt ist es „nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt[1] habe".

Auch bei unserer Auffassung der Antinomie können wir diesen Gedankengang mit den Worten abschließen, in die Kant das Ergebnis zusammenfaßt: „Also ist, unerachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer praktischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Objekt derselben; denn es ist praktisch möglich".[2]

7. Verfolgen wir nun weiter, wie aus dem Begriffe des höchsten Gutes die Postulate abgeleitet werden.[3]

a) In dem Begriffe des höchsten Gutes erscheint die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz als der erste notwendige Bestandteil und als Bedingung für die Glückseligkeit. Diese völlige Angemessenheit ist Heiligkeit, wobei das Sittengesetz aufhört für uns „Gebot" zu sein, da wir alsdann „niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden".[4] Dieser Heiligkeit ist aber nach Kants Überzeugung ein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig; diese Heiligkeit kann überhaupt „nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden".[5] Da sie aber als Bedingung des höchsten Gutes notwendig gefordert ist, so muß sie möglich sein; also auch dieser „unendliche Progressus". Dieser ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz des vernünftigen Wesens als identischer Persönlichkeit denkbar.

Nun ist weiter im höchsten Gut gefordert, daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr propor-

[1] pr. V. 138. — Die letzten Worte „in der Sinnenwelt" werden uns allerdings noch zu kritischen Bedenken Anlaß geben; vgl. Kap. XII 13.
[2] pr. V. 138 f. [3] pr. V. 146—158. [4] pr. V. 99. [5] pr. V. 147.

tionierten Glückseligkeit bestehe. Glückseligkeit besteht aber für ein vernünftiges Wesen darin, daß ihm „alles nach Wunsch und Willen" geht, daß also die Natur mit seinem Wollen und seinen Zwecken übereinstimme. Das vernünftige Wesen ist aber nicht zugleich Ursache der Natur und Herrscher über sie. Soll eine notwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eintreten, so muß eine Weltursache gedacht werden, die sie herbeiführt; die den Willen und die Macht hat, diese vom moralischen Gesetz geforderte Weltordnung, in der Tugend und Glückseligkeit sich entsprechen, herzustellen. Da also das höchste Gut nur möglich ist unter der Bedingung, daß ein Gott existiert, so ist es auch „moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen".[1] „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten, als göttlicher Gebote".[2]

In dieser Weise ist für Kant der Begriff des höchsten Gutes das Fundament für den Aufbau der beiden „Postulate", der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes, durch die seine Ethik hinüberführt in das Gebiet der Religion.

b) Es bleibt uns nun noch die Aufgabe, im Anschluß an Kants Ausführungen[3] den Begriff des Postulates selbst genauer zu erfassen.

Kant definiert das Postulat als „einen theoretischen, aber als solchen nicht erweislichen Satz, sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt".[4]

Es ist also „theoretisch", d. h. es behauptet ein Dasein nämlich der Unsterblichkeit und Gottes, aber diese „theoretische Position" ist „aller möglichen Einsicht der spekulativen Vernunft entzogen (ob sie derselben auch nicht widerspricht)"[5]; es ist also kein „theoretisches Dogma", aber eine „Voraussetzung in notwendiger praktischer Rücksicht"[6], eine solche also, die wir auf Grund der notwendig geltenden Gesetze unseres Wollens machen müssen. Es wird dadurch unsere spekulative Erkenntnis nicht erweitert, aber die Ideen der spekulativen Vernunft, zu denen ja die Idee Gottes und der einfachen immateriellen Seele gehört,

---

[1] pr. V. 151. [2] pr. V. 155; vgl. r. V. 614, 617. U. 347. rel. 6ff.

[3] pr. V. 158—177; sehr belehrend ist darüber auch die Darlegung U. 350ff. und 361ff.

[4] pr. V. 147. [5] pr. V. 145. [6] pr. V. 158.

erhalten durch diese Beziehung aufs Praktische objektive Realität, d. h. objektive Geltung. Die „Gewißheit der postulierten Möglichkeit ist gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. h. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts, zu Befolgung ihrer [nämlich der praktischen Vernunft] objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annehmung".[1]

Kant nennt die Postulate im Verlauf der zuletzt angeführten Stelle auch „notwendige Hypothesis", aber er scheidet sie doch anderwärts scharf von den Hypothesen der spekulativen Vernunft.[2] Hypothese in diesem Sinne ist alles, was zur Erklärung der Natur angenommen wird[3]; dagegen, was zum Behufe der Erfüllung unserer Pflicht angenommen wird, ist „Glaubenssache". Bei der ersten steige ich in der Reihe der Gründe so hoch hinauf, als ich will, und ich bedarf eines Urgrundes nicht, um dem abgeleiteten (z. B. der Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur) erst objektive Realität zu geben, denn ich sehe dessen Wirklichkeit vor mir; sondern um eine theoretische Einsicht zu gewinnen, um ihn also zu erklären. Nun ist aber ein Schluß von einer Wirkung auf die Ursache immer unsicher, und wir kommen nicht weiter als zu einer vernünftigen „Meinung".

Bei den Postulaten dagegen handelt es sich nicht um eine mehr oder weniger sicheren Vermutung, sondern um Gewißheit. Freilich ist diese Gewißheit keine Verstandeseinsicht, sondern „Vernunftglaube".[4] „Der Rechtschaffene darf wohl sagen: ich will: daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dies ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch, darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegenzustellen, imstande sein möchte".[5]

Dieses „Interesse", dieses Bedürfnis, das zur Annahme der Postulate führt, ruht nicht auf zufälliger Neigung oder Liebhaberei. Das würde uns nicht berechtigen, den Gegenstand der Neigung oder die Mittel zu seiner Erreichung als Wirklichkeit anzu-

---

[1] pr. V. 11. [2] pr. V. 170—175. [3] U. 372. [4] pr. V. 174.
[5] pr. V. 172; zum Folgenden vgl. die Anmerkung auf derselben Seite.

nehmen, sondern es ist ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, das aus einem objektivem Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringt. Es ist Pflicht, das höchste Gut wirklich zu machen, daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objektiver Möglichkeit notwendig ist. „Die Voraussetzung ist so notwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist".

c) Aus dieser Auffassung der Postulate ergibt sich auch ohne weiteres Kants Ansicht über das Verhältnis von Religion und Moral. Man kann sie in kürzester Form so aussprechen: Religion gründet sich auf Moral, nicht Moral auf Religion. Diese Grundüberzeugung hatte sich bei Kant schon vor der Entstehung seiner „kritischen" Philosophie herausgebildet. Zum erstenmal tritt sie, wie wir oben[1] gesehen haben, hervor in den „Träumen eines Geistersehers" (aus dem Jahre 1766). Zur ganz reinen Durchführung ist aber dieser Grundgedanke nicht einmal in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (aus dem Jahre 1793) gekommen.[2]

d) In der bisher betrachteten Ableitung der Postulate aus dem Begriff des höchsten Gutes erschienen nur Gott und Unsterblichkeit als Inhalt der Postulate; nun wird aber an manchen Stellen auch die Freiheit als Postulat bezeichnet. So heißt es pr. V. 158f. nach der Definition des Begriffs „Postulat": „Diese Postulate sind die Unsterblichkeit, die Freiheit positiv betrachtet (als die Kausalität eines Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehört) und das Dasein Gottes". So wird denn gelegentlich auch die Freiheit vom Begriffe des höchsten Gutes aus postuliert[3]: „Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloß reine Vernunftbegriffe sind, auf dem theoretischen Wege keine objektive Realität finden läßt) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott".

---

[1] Kap. II 5.

[2] Vgl. K. Vorländer, Einleitung zur Ausgabe der „Religion etc." in der „Philosophischen Bibliothek" Bd. 45. Leipzig 1903. p. XII.

Wie sich Kant das Verhältnis seines moralischen Vernunftglaubens zu dem von den christlichen Kirchen geforderten religiösen Glauben dachte, darüber ist u. a. eine Stelle aus einem Briefe an Lavater sehr belehrend; vgl. Briefwechsel I 168f.

[3] pr. V. 161.

Man hat gegen diese Bezeichnung der Freiheit als Postulat schwerwiegende Bedenken geäußert. Cohen z. B. bemerkt dazu, daß Freiheit, „der ethische Grundbegriff, der nirgends sonst ein Postulat genannt wird, hier, bei den Ausläufen der Moral, in deren Anwendungen mit diesem zweideutigen Namen bezeichnet wird; diese eine Tatsache muß das ganze Kapitel von den Postulaten bedenklich und anstößig erscheinen lassen".[1]

Auch Vorländer[2] ist der Ansicht, daß die Freiheit, dieser mit der Autonomie identische Grund aller unbedingten praktischen Gesetze, „mit dem Geltungswerte eines bloßen Glaubenssatzes" sich nicht begnügen könne.

Es ist zuzugeben, daß Kant selbst sich über diesen Punkt nicht immer übereinstimmend ausgedrückt hat.

Betrachten wir zunächst, in wiefern die Freiheitsidee mit den zwei anderen (Gott und Unsterblichkeit) gemeinsame Züge aufweist, die die übereinstimmende Bezeichnung als Postulat nahe legen.

Auch von der Freiheit läßt sich wie von den beiden anderen Ideen sagen, daß sie nicht theoretisch erweisbar ist, sondern eine Voraussetzung „in notwendig praktischer Rücksicht". Und zwar ist ihre wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich, weil sie bloß ein reiner Vernunftbegriff ist, für den sich keine korrespondierende Anschauung, mithin auf theoretischem Wege keine objektive Realität finden läßt.[3]

Dabei handelt es sich für Kant bei der Freiheit wie bei Gott und Unsterblichkeit um ein „Dasein", nämlich darum, daß „mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt" sei.[4]

Zwar wird die Freiheit von Kant selbst nicht ausführlich als Postulat neben den beiden anderen aus dem Begriff des höchsten Gutes abgeleitet, aber da die Tugend, der erste Bestandteil des höchsten Gutes, ohne Freiheit nicht möglich ist, so kann Kant allerdings Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ohne Unterschied als „Bedingungen" des höchsten Gutes anführen.[5]

Übrigens wird nicht erst in der Dialektik, wie Cohen zu meinen scheint, sondern schon in der Analytik von Kant bezüglich der Freiheit bemerkt, wir würden „durchs moralische Gesetz,

[1] Kants Begründung der Ethik (Berlin 1877) S. 317.
[2] Geschichte der Philosophie. Bd. II (Leipzig 1903) S. 282.
[3] pr. V. 161. [4] pr. V. 172. [5] pr. V. 171.

welches dieselbe postuliert (!), genötigt, eben dadurch auch berechtigt, dieselbe anzunehmen"; wobei die Erklärung nicht fehlt, daß die „Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden kann".[1]

Neben diesen Übereinstimmungen zwischen der Freiheitsidee und den Ideen Gott und Unsterblichkeit fehlt es allerdings auch nicht an Unterschieden.

Freiheit ist zunächst diejenige Idee, welche den beiden anderen „Bestand und objektive Realität" verleiht; denn die Realität des Freiheitsbegriffs wird unmittelbar durch das „apodiktische Gesetz der praktischen Vernunft" bewiesen, die jener anderen aber erst auf Grund „des *a priori* gegebenen Objekts des moralisch bestimmten Willens"[2], nämlich des höchsten Gutes.

Ferner beweist das moralische Gesetz, das selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, bezüglich der Freiheit „nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen"[3]; von den anderen dagegen heißt es, daß „die Möglichkeit derselben dadurch bewiesen wird, daß Freiheit wirklich ist".[4]

Endlich ist die Freiheit Gegenstand eines „Wissens", die anderen dagegen werden „angenommen".[5] Denn obwohl die Freiheit so wenig wie die anderen Ideen eines „theoretischen Beweises" ihrer Möglichkeit, geschweige denn ihrer Wirklichkeit fähig ist, so läßt sich doch ihre „Realität, als einer besonderen Art von Kausalität . . ., durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun".[6] Sie ist also auch „die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muß", während das höchste Gut selbst, wie auch die Bedingungen, unter denen wir es allein als möglich denken können (Gottes Dasein und Unsterblichkeit der Seele), „Glaubenssachen" *res fidei* sind, die als

---

[1] pr. V. 114. [2] pr. V. 1f. [3] pr. V. 58. [4] pr. V. 2. [5] pr. V. 2.

[6] Vgl. hierzu wie zum Folgenden U. 370. — Freilich ist damit nicht zu vereinigen die oft wiederholte Versicherung, daß Freiheit kein Erfahrungsgegenstand sei. So heißt es selbst pr. 59, kurz nach der oben zitierten Stelle, wo gesagt wird, daß das moralische Gesetz die „Wirklichkeit" der Freiheit beweise — daß es „schlechterdings unmöglich sei, ihr gemäß ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben".

möglich angenommen werden müssen, weil die reine praktische Vernunft die Förderung des höchsten Gutes gebietet.

Trotz solcher Ausführungen, die zeigen, daß Kant geneigt war, der Freiheitsidee eine mehr fundamentale und unmittelbare Bedeutung zu geben als den anderen Ideen, schärft er aber immer wieder ein, daß die Bedeutung, die die Vernunft durchs moralische Gesetz der Freiheitsidee verschaffe, lediglich praktisch sei, daß der „spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts dadurch zuwachse, daß ihrem problematischen Begriff der Freiheit objektive und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelbare Realität verschafft werde".[1]

Das aber ist nach Kants Definition des Postulats für diesen Begriff das entscheidende Merkmal, daß es sich dabei um die sichere Überzeugung von etwas handelt, das theoretisch allerdings nicht bewiesen werden kann. Dies Merkmal trifft aber so gut für die Freiheitsidee zu wie für die beiden anderen, und wenn die erstere auch unmittelbarer mit dem moralischen Gesetz zusammenhängt, so ist Kant doch nicht im Widerspruch zu seinen grundlegenden Gedanken, wenn er auch die Freiheit als Postulat bezeichnet.

Fünftes Kapitel.

Das Verhältnis der „Kritik der praktischen Vernunft" zur „Grundlegung".

1. Über das Verhältnis der „Kritik der praktischen Vernunft" zur „Grundlegung"[2] hat Kant sich nur an einer Stelle selbst ausgesprochen, und zwar bemerkt er da: die „Kritik" setzt die „Grundlegung" voraus, „aber nur insofern, als diese mit dem Prinzip der Pflicht eine vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt".

[1] pr. V. 59.

[2] Vgl. zu dieser Frage: H. Cohen, Kants Begründung der Ethik 189ff. Otto Lehmann, Über Kants Prinzipien der Ethik. Diss. Greifswald 1880. S. 34ff. Osias Thon, Die Grundprinzipien der Kantschen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung. Diss. Berlin 1895. S. 59ff.

An diese Bemerkung knüpft wohl Kuno Fischer an, wenn er das Verhältnis folgendermaßen charakterisiert[1]: In der „Grundlegung" werde das oberste Prinzip der Moral festgestellt, also die Frage beantwortet: Was ist Moralität? In der „Kritik" dagegen werde „das sittliche Vermögen untersucht und dargetan, also die Frage erörtert: wie ist Moralität möglich? Die erstere Schrift behandle also das Sittengesetz, die letztere die Freiheit. In ähnlicher Weise erklärt Ed. Erdmann, daß „die Grundlegung" das Gesetz des sittlichen Handelns, die „Kritik" das Vermögen dazu betrachte".[2]

An dieser Auffassung ist soviel richtig, daß in der „Grundlegung" in der Tat das Sittengesetz ausführlicher behandelt wird, daß insbesondere auch die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs entwickelt und an Beispielen erläutert werden, während umgekehrt in der „Kritik" Erörterungen über die Freiheit einen größeren Raum füllen. Aber andererseits handelt doch auch der dritte Abschnitt der „Grundlegung" fast durchweg von der Freiheit, und die „Kritik" gibt im Anfang eine in sich verständliche Auseinandersetzung über den Inhalt des Sittengesetzes. Mithin besteht ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung lange nicht in dem Maße, wie dies Fischer und Erdmann annehmen.

2. Einen wichtigen sachlichen Unterschied zwischen den beiden Schriften glaubt Lehmann feststellen zu können.[3] Er führt aus: In der „Grundlegung" ist es eigentlich die Freiheit auf deren Kreditiv hin erst das moralische Gesetz seine feste Geltung erhält, während in der „Kritik" umgekehrt das moralische Gesetz als etwas für sich Feststehendes dem Gedanken der Freiheit Sicherheit und Realität verleiht. Die „Kritik" bezeichne die Freiheit als *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, dieses aber als *ratio cognoscendi* der Freiheit; dagegen gelte in der „Grundlegung" die Freiheit als *ratio essendi* und *cognoscendi*. Freilich sei diese Auffassung der „Grundlegung" eine Inkonsequenz gegen das eigne System Kants; sie sei eben eine „ungenügende, später von Kant selbst überwundene und verworfene Vorstufe".

Allein die Belegstellen, die Lehmann anführt, machen diese Deutung nicht notwendig. Man muß doch auch bedenken, daß

[1] Geschichte d. n. Phil. 2. A. Bd. IV 83 ff.

[2] Geschichte d. Phil. 2. A. Bd. II 329.

[3] A. a. O. 42 ff.; ebenso O. Thon, a. a. O. 58.

Kant die ausführliche Erörterung des Freiheitsbegriffs in der Kritik der reinen Vernunft mit der Erklärung abschließt, daß er hierdurch nicht die Wirklichkeit, ja „nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit“ habe beweisen wollen, weil dies theoretisch nicht möglich sei: und nun soll er in der „Grundlegung“, wie Lehmann meint, die Absicht haben, „die Freiheit theoretisch zu beweisen und auf sie das Sittengesetz zu stützen“[1]! Erklärt ja doch Kant auch in dieser Schrift ausdrücklich (ganz im Einklang mit der Kritik d. r. V.): „Freiheit ist nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist“[2]; ferner: „Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen“.[3] Und daß auch hier das Sittengesetz als *ratio cognoscendi* der Freiheit gefaßt wird, geht deutlich hervor aus dem Satze[4]: „Der Rechtsanspruch, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv bestimmenden Ursachen“, die zur Sinnlichkeit gehören; denn diese Unabhängigkeit hat, wie im Folgenden ausgeführt wird, zur Kehrseite, die Selbstbestimmung der Vernunft durch das Sittengesetz.

Lehmann stützt seine Ansicht besonders auf den Schluß des zweiten Abschnitts der „Grundlegung“, wo gesagt wird, die beiden ersten Abschnitte seien nur analytisch gewesen. Er deutet dies so: das moralische Gesetz sei in diesen Abschnitten also nur vorläufig zum Zwecke der Analyse angenommen worden, und die Analyse habe ergeben, daß, wenn anders ein moralisches Gesetz vorhanden sei, es in der Form des kategorischen Imperativs auftreten und mit der Autonomie des Willens verbunden sein müsse. Erst der dritte Abschnitt habe mit Hilfe des Freiheitsbegriffs nach Kants ausdrücklicher Erklärung zu zeigen, daß „die Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei“.

Durch Vergleichung dieser Schlußbemerkungen Kants zum zweiten Abschnitt der „Grundlegung“ mit den entsprechenden

---

[1] A. a. O. 48. [2] Grl. 85. [3] Grl. 77.

[4] Grl. 87; man vergleiche auch pr. V. 89, wo gesagt wird, die Freiheit gelte als notwendige Voraussetzung in einem Wesen, das sich eines Vermögens, nach dem Gesetz der Vernunft zu handeln, bewußt sei: also geht auch nach dieser Stelle das Bewußtsein des Sittengesetzes voraus.

Ausführungen der „Kritik d. pr. V.“ läßt sich allerdings, wie wir gleich sehen werden, ein gewisser Unterschied zwischen den beiden Schriften feststellen, aber er bezieht sich nicht auf das Verhältnis der Begriffe Freiheit und Sittengesetz. Dieses wird vielmehr, wie gezeigt wurde, in beiden gleich aufgefaßt: die Freiheit ist die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, und das moralische Gesetz ist die *ratio cognoscendi* der Freiheit. In beiden Schriften scheint auch Kant ursprünglich der Beweisgang vorzuschweben, zunächst zu zeigen, daß der menschliche Wille wie der jedes Vernunftwesens frei sei, und daraus — unter Heranziehung des Gedankens, daß Freiheit und Autonomie Wechselbegriffe seien — zu schließen, daß reine Vernunft praktisch sei und somit ihr Gesetz (das moralische) für jedes Vernunftwesen gelte.

So bezeichnet es Kant in der „Grundlegung“ noch gegen Ende des zweiten Abschnitts als eine offene Frage, ob das Prinzip der Autonomie „ein Imperativ sei d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei“[1]; das könne nämlich auf analytischem Wege, durch bloße Zergliederung des sittlichen Bewußtseins nicht bewiesen werden. Eben darum wird im dritten Abschnitt der Begriff der Freiheit „als Schlüssel zur Erklärung des Begriffs der Autonomie des Willens“ herbeigezogen. Es wird gezeigt, daß ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei sei. Wenn sich also der Begriff der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft deduzieren läßt, dann folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs, und damit ist dann auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich gemacht.[2] Freilich ergibt sich, daß dieser Beweis nicht zu Ende zu führen ist: es läßt sich nicht erklären, wie Freiheit möglich sei, und deshalb bleibt auch der kategorische Imperativ unbegreiflich.

Daß Kant auch in der Kritik d. pr. V. an denselben Beweisgang denkt, zeigt die Bemerkung in der Einleitung: „Nun tritt hier ein durch die Kritik d. r. V. gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Kausalität, nämlich der der Freiheit, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen

[1] Grl. 67. [2] Grl. 74 f.

Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern daß sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingterweise praktisch sei".[1] Aber auch hier zeigt sich natürlich, daß Freiheit, auf theoretischem Wege wenigstens, nicht zu beweisen ist.

3. Trotz der Übereinstimmung der beiden Schriften in diesem Punkte besteht doch ein unverkennbarer Unterschied in der Art, wie Kant von der Bedeutung des beabsichtigten, aber nicht auszuführenden Beweises für die Gültigkeit des Sittengesetzes (vermittelst der Freiheitsidee) redet.

In der „Grundlegung" scheint er es für nötig zu halten, zu beweisen, „daß der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings notwendig sei"; denn dann erst sei erwiesen, daß „Sittlichkeit kein Hirngespinnst", „Pflicht kein leerer Begriff" sei.[2]

Zweifellos gilt für Kant persönlich, daß er viel zu sehr von den moralischen Gedanken seines Zeitalters erfüllt war, als daß er eine ernstliche Anzweifelung der Grundfesten der Sittlichkeit für möglich und darum einen Beweis derselben für unentbehrlich erachtet hätte.[3] Aber wenn er auch persönlich an der Gültigkeit des Sittengesetzes nie gezweifelt haben mochte, so scheint es doch, daß er bei der Abfassung der „Grundlegung" es als eine durch den Zusammenhang seines Systems gestellte Forderung betrachtete, für das Prinzip des Sittengesetzes, den kategorischen Imperativ, als einen synthetischen Satz *a priori* eine „Deduktion", d. h. eine Rechtfertigung seiner Gültigkeit, zu liefern. Mit unverkennbarer Resignation steht er hier nach wiederholten Anläufen[4] davon ab.

In der „Kritik d. pr. V." dagegen ist sich Kant von vornherein über die Sachlage völlig klar, er hat sich mit der Unbeweisbarkeit abgefunden, ja der Beweis erscheint ihm jetzt — was ja bei seinem persönlichen Glauben an die Gültigkeit des

[1] pr. V. 15. [2] Grl. 73. 44; vgl. auch 49 oben.

[3] Vgl. K. Vorländer, Der Formalismus der Kantschen Ethik. Diss. Marburg 1893. S. 22. Vgl. r. V. 496.

[4] Diese können geradezu den Leser verwirren, da Kant verschiedentlich so redet, als sei eigentlich der gesuchte Beweis gefunden, die Deduktion des Sittengesetzes geleistet; so in dem Abschnitt, der die Überschrift trägt: Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden (76f.), sodann am Schluß des folgenden Abschnitts (82) und endlich auf S. 83.

Sittengesetzes wohl begreiflich ist — als unnötig. Ausdrücklich erklärt er, obwohl die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion bewiesen werden könne, so „stehe sie dennoch für sich selbst fest“[1]; das moralische Gesetz „bedürfe eben selbst keiner rechtfertigenden Gründe“.[2] Und so bezeichnet er es denn auch wiederholt als ein „Faktum“ oder „gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft“, offenbar um damit zugleich die Gültigkeit wie die Unableitbarkeit desselben zu bezeichnen. Es ist aber doch sicher nicht zufällig, sondern ein weiterer Beweis für den behaupteten Unterschied zwischen den beiden Schriften, daß sich diese Benennung des moralischen Gesetzes als ein Faktum in der „Grundlegung“ noch nicht findet. Daß dieser Unterschied „weniger bedeutsam“ sei, wie Hägerström[3] meint, kann ich nicht zugeben; er betrifft doch einen für den ganzen Aufbau der Ethik fundamentalen Punkt. Kant geht eben in der „Grundlegung“ lediglich von dem Inhalt des sittlichen Bewußtseins als etwas Gegebenem aus, dagegen seine Gültigkeit, seine allgemein verpflichtende Kraft möchte er erst beweisen, was freilich nicht gelingt.

Wenn Kant wirklich „die Gültigkeit oder Autorität des Sittengesetzes mit seiner Faktizität als gegeben“ ansähe, und wenn „der Grund der Gültigkeit in dem Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft gegeben wäre und klar zutage träte, wenn man sich nur vergegenwärtigte, was in dem Pflichtbewußtsein liege“ — wie könnte dann Kant noch am Schlusse der Exposition des gewöhnlichen Sittlichkeitsbewußtseins es für möglich hinstellen, daß man trotz dieses Bewußtseins die Sittlichkeit für eine „chimärische Idee ohne Wahrheit halte“?![4]

4. Durch diese Verschiedenheit ist aber weiter bedingt, daß die „Deduktion“ des Grundsatzes der reinen praktischen Vernunft, d. h. der Nachweis der objektiven Gültigkeit des Sittengesetzes, in der Kritik d. pr. V. im Grunde überflüssig ist. Ganz deutlich wird uns das werden, wenn wir uns nochmals den Beweisgang beider Schriften kurz vor Augen führen.

In der „Grundlegung“ gelangt Kant durch die Analyse des — in seiner Geltung zunächst als problematisch hingestellten — Sittengesetzes zu dem kategorischen Imperativ als dessen Grund-

[1] pr. V. 57. [2] pr. V. 58.
[3] Kants Ethik 231 A. vgl. 238 A. und 247. [4] Grl. 72.

prinzip, und nunmehr wird die Frage aufgeworfen, ob derselbe für alle vernünftigen Wesen gültig sei.[1]

In der „Kritik d. pr. V.“ ist die „erste Frage“: „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich zulange“ oder kürzer: „ob reine Vernunft praktisch sei“. In diesem Falle gibt es auch ein „praktisches Gesetz“ im strengen Sinne des Wortes. Dann muß natürlich auch umgekehrt gelten: wenn ein solches „Gesetz“ vorhanden ist, so ist erwiesen, daß reine Vernunft praktisch sei. Dieses Gesetz wird aber im moralischen Bewußtsein als tatsächlich aufgewiesen. So kann Kant, auf diesen Beweisgang zurückblickend, sagen: „Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein könne . . . und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit“.[2]

Was soll nun noch die „Deduktion“ des obersten Grundsatzes der reinen praktischen Vernunft, insofern sie eine Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit sein soll? Durch das Faktum des Sittengesetzes ist ja erwiesen, daß reine Vernunft für sich praktisch sei, da sie in dem Sittengesetz ein praktisches Gesetz im wahren Sinne des Wortes gibt. Nun sind aber Gesetze nach der Erklärung des § 1 solche objektive praktische Grundsätze, welche „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt“ werden. So wird denn auch die Deduktion selbst von Kant für unnötig erklärt, da die Gültigkeit des Sittengesetzes ohnedies feststehe.[3]

5. Sachlich weniger bedeutsam als der eben dargelegte Unterschied zwischen den beiden Schriften, aber mehr in die Augen fallend ist diejenige Verschiedenheit, die in der Anordnung des Stoffes liegt.

Nach Kants ausdrücklicher Erklärung war die „Grundlegung“ bestimmt, die Stelle der Kritik der praktischen Vernunft auszufüllen. In der Vorrede zur „Grundlegung“ hebt er nämlich hervor[4], daß es eigentlich keine andere Grundlage für eine Meta-

---

[1] Vgl. Grl. 67: daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. „der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung . . . nicht bewiesen werden“; und 79: „Woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen“.

[2] pr. V. 51. [3] pr. V. 57. [4] Grl. 8.

physik der Sitten gebe wie eine „Kritik einer reinen praktischen Vernunft", sowie ja auch die schon gelieferte Kritik der spekulativen Vernunft eine Grundlage zur Metaphysik (nämlich: der Natur) sei. Doch jene sei nicht so notwendig wie die letztere, und andererseits erfordere sie, „daß ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß". Zu einer solchen Vollständigkeit habe er es aber hier noch nicht bringen können. Deshalb habe er sich statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

Als er sich nun doch entschloß, eine „Kritik" zu schreiben, war erklärlicherweise sein Bestreben darauf gerichtet, „die Einteilung einer Kritik der praktischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der spekulativen gemäß[1] anzuordnen und den Einklang ihrer Ergebnisse mit denen der Kritik der r. V. möglichst hervorzuheben. Diese Tendenz war nicht immer zum Vorteil der Untersuchung, wie wir dies bezüglich der „Deduktion" soeben und bezüglich des Abschnitts „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der r. pr. V." schon früher (S. 72f.) gesehen haben.

Jedoch verdankt die Kritik d. pr. V. ihr auch einen Vorzug gegenüber der „Grundlegung". In letzterer war Kant ausgegangen von dem Begriff der Pflicht, in der Kritik geht er aus von dem Begriff des Gesetzes. In dem Begriff des Gesetzes ist aber noch gar nichts Empirisches bezw. Psychologisches enthalten, während in dem Begriff der Pflicht (und in dem von Kant damit verbundenen der Achtung) schon an die Wirkung des Gesetzes auf das empirische Fühlen und Begehren der Menschen gedacht ist. Die Begriffe Pflicht und Achtung werden aber von Kant in der Kritik erst im 3. Hauptstück der Analytik eingeführt, so daß hier die Scheidung des rein Ethischen von dem Psychologischen zur schärferen Durchführung gelangen konnte.[2]

Während endlich der gesamte Stoff der „Grundlegung" in demjenigen Teil der „Kritik", der als Analytik bezeichnet wird, seine Stelle finden konnte, sind — in Entsprechung mit der Kritik d. r. V. — in der zweiten Schrift die Dialektik und die

---

[1] pr. V. 16.

[2] Darauf hat schon Cohen, a. a. O. S. 189f. hingewiesen.

Methodenlehre noch hinzugekommen. Diese beiden Teile liegen aber außerhalb der Aufgabe der Kritik d. pr. V., wie sie im Anfang der Vorrede formuliert wird; denn danach soll sie „bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe". Bezüglich der Lehre vom höchsten Gut und der darauf aufgebauten Postulate — die ja den Stoff der Dialektik bilden — wird noch dargelegt werden, daß sie in der Tat außerhalb der Grenzen der reinen Ethik liegen; die kurze „Methodenlehre" aber gehört — wofür ein besonderer Beweis nicht nötig ist — in das Gebiet der Pädagogik.

6. Zum Schlusse wären noch gewisse vermeintliche Verschiedenheiten zwischen unseren beiden Schriften zu besprechen, die sich auf die Formulierungen des kategorischen Imperativs beziehen.

Die „Grundlegung" enthält, wie wir gesehen haben, eine allgemeine und drei speziellere Formeln des kategorischen Imperativs. Die Kritik wiederholt in § 7 lediglich die allgemeine Formel.[1] Die erste spezielle Formel, die besagt, daß man die Maxime als allgemeines „Naturgesetz" müsse wollen können, ist in der Kritik als Grundgedanke der Typik verwendet worden.

Die zweite, die das vernünftige Wesen als Zweck an sich bezeichnet, wird in der „Kritik" nicht wiederholt — wie die speziellen Formulierungen überhaupt nicht. Wohl aber wird auch hier der in dieser Formel niedergelegte Gedanke ausgesprochen, daß der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf „Zweck an sich selbst" sei, und daß er niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen sei.[2]

Es ist deshalb ganz ungerechtfertigt, wenn man aus dem Fehlen dieser zweiten speziellen Formel auf einen wichtigen sachlichen Unterschied zwischen den zwei Schriften geschlossen hat. Man[3] hat nämlich die — m. E. irrige — Ansicht auf-

---

[1] Und auch diese ohne Berücksichtigung der in der „Grundlegung" gebrachten doppelten Fassung, wonach einmal von der Maxime gefordert ist, daß sie als allgemeines Gesetz „gelten" könne, das andermal, daß man sie als solches „wollen" könne. Wir werden auf diesen Unterschied später eingehen.

Daß er ihn in der Kritik nicht berücksichtigt, erklärt sich daraus, daß diese überhaupt über diesen Gegenstand sich viel kürzer faßt.

[2] pr. V. 106.

[3] So z. B. Hegler, a. a. O. 101. Thon, a. a. O. 51. 68ff. Fr. Paulsen, I. Kant. Stuttgart 1899. S. 326f.

gestellt, mit dieser Formel habe Kant in der „Grundlegung“ den formalistischen Charakter seiner Ethik selbst aufgegeben: darum glaubte man aus dem Fehlen derselben in der „Kritik“ entnehmen zu können, daß hier dieser Charakter rein durchgeführt sei.

Daß dies unbegründet sei, hat das oben Gesagte bereits dargetan; man kann es auch aus dem Umstande mit großer Wahrscheinlichkeit erschließen, daß Kant in der „Metaphysik der Sitten“ gerade von der zweiten Formel als Prinzip der Tugendlehre ausgeht. Die „Kritik“ würde dann doch eine seltsame Sonderstellung zwischen der „Grundlegung“ und der „Metaphysik“ einnehmen.

Der grundlegende Begriff der dritten speziellen Formulierung der „Autonomie“ ist in der „Grundlegung“ aus den beiden ersten Formeln abgeleitet[1], während er in der „Kritik“ mit Hülfe des Freiheitsbegriffs aus der allgemeinen Formel gewonnen wird. Es zeigt sich nämlich, daß der durch das formale Gesetz bestimmte Wille und der freie Wille identisch seien, Freiheit im positiven Sinne bedeutet aber nichts Anderes als Selbstgesetzgebung, Autonomie. Daß diese Ableitung einfacher und einleuchtender sei, als die in der „Grundlegung“ gegebene, erscheint mir unzweifelhaft.

Sechstes Kapitel.

Das Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft.

1. Es hat sich uns schon die Beobachtung aufgedrängt, daß das Bemühen Kants, die Kritik der pr. V. möglichst parallel mit der Kritik der r. V. zu gestalten, gelegentlich (so besonders im zweiten Hauptstück der Analytik) seiner ethischen Untersuchung nicht gerade förderlich war. Wenn aber so auch die bekannte architektonische Tendenz Kants ihn bisweilen in der Gestaltung des Einzelnen zu sehr beeinflußt haben sollte, so ist damit natürlich der Grundgedanke Kants, daß sich auf dem Gebiete des theoretischen und des praktischen Verhaltens des menschlichen Geistes gewisse fundamentale Übereinstimmungen finden müßten, nicht erschüttert.

---

[1] Grl. 56 u. 62.

Unsere Aufgabe soll es hier sein, die wesentlichsten Übereinstimmungen, die hier Platz greifen, nicht minder aber auch die wichtigsten Unterschiede festzustellen.

Bekanntlich hat Kant die Hauptfrage der Kritik d. r. V. so formuliert: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?[1] Es handelt sich für ihn also 1. um synthetische Urteile, d. h. um solche, die nicht wie die analytischen einen irgendwie gegebenen Begriff lediglich zergliedern und dadurch erläutern, sondern die unsere Erkenntnis „erweitern", in denen also eine Erzeugung von Erkenntnis stattfindet.[2] Natürlich handelt es sich dabei nicht um die psychologische Frage, wie dieses oder jenes Individuum seine Erkenntnis gewinnt oder erweitert, es handelt sich überhaupt nicht um Erkenntnis als psychischen Vorgang, sondern um Erkenntnis, nach ihrem Inhalt und ihrer Geltung betrachtet — ganz gleichgültig, in wieviel Köpfen diese Erkenntnis wohnt.

Unsere Frage betrifft 2. lediglich die Erkenntnis *a priori*, d. h. solche, deren Inhalt und Geltung nicht beruht auf Erfahrung, also in letzter Linie auf gegebenen Empfindungen, sondern auf reinem Denken, auf reiner Vernunft; die man also haben kann, ohne erst Erfahrung zu ihrer Begründung heranzuziehen.

Wenn wir nun „Erkenntnis" in prägnantem Sinne nehmen, daß sie lediglich die Neuschaffung von Erkenntnis, also synthetisches Erkennen bedeutet, so könnte man die obige Hauptfrage auch so formulieren: wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich? oder: wie kann reine Vernunft theoretisch (d. i. erkennend) sein?[3]

Die Hauptfrage der Kritik der pr. V. könnte man so gestalten: wie ist ein synthetisch-praktischer Satz *a priori* (nämlich der kategorische Imperativ) möglich?[4]

Auch hier handelt es sich 1. um einen synthetisch-praktischen Satz. Analytisch praktische Sätze sind solche, die aus einem irgendwie gegebenen Wollen eines Zwecks das Gebot, die geeigneten Mittel zu wollen, ableiten; sie enthalten nur hypothetische Imperative; sie erweitern auch nicht den Bereich unserer Zwecke, weil sie einen solchen nicht selbst setzen. Auch hier handelt es sich natürlich nicht um die psychologische Frage, wie einzelne Individuen dazu kommen, sich Zwecke zu setzen und

[1] r. V. 654; vgl. Prol. 52. [2] Vgl. Beispiele bei Kant, r. V. 39 ff.

[3] Ein Ansatz zu dieser Formulierung findet sich Prol. 52.

[4] Diese Formulierung ergibt sich aus Grl. 43.

Normen (Imperative) in ihrem Handeln zu befolgen, sondern um Inhalt und Geltung der Zwecke und Normen.

Die Frage bezieht sich 2. auf einen praktischen Satz *a priori*. Sein Inhalt und seine Geltung soll nicht beruhen auf Erfahrungen über tatsächlich vorhandenes Begehren, sondern soll aus reiner Vernunft hervorgehen, ein jedes vernünftige Wesen soll ihn also ohne weiteres anerkennen müssen, sofern es eben vernünftig ist.

Mithin könnte unserer Frage auch die Fassung gegeben werden: wie kann reine Vernunft praktisch, d. h. aus sich heraus willensbestimmend oder zwecksetzend sein?

2. Die letzte Frage ist allerdings von Kant nicht ganz so formuliert worden; vielmehr bezeichnet er es in der Einleitung zur Kritik d. pr. V. als erste Frage: ob (!) reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange. Übereinstimmend damit bemerkt er in der „Grundlegung“: „Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre?[1] In dieser letzten Äußerung finden wir aber auch den Grund für diese veränderte Formulierung angedeutet. Bezüglich des theoretischen Vernunftgebrauchs haben wir nämlich nach Kants Ansicht den Vorteil, daß uns die Wirklichkeit einer reinen Vernunfterkenntnis (oder anders ausgedrückt: synthetischer Urteile *a priori*) gegeben ist. Hier brauchen wir also nicht zu fragen: ob sie möglich seien; „denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben“; es ist also lediglich die Aufgabe „den Grund dieser Möglichkeit zu untersuchen und zu fragen, wie diese Erkenntnis möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden“.[2]

Daraus ergibt sich übrigens, daß die in der Einleitung der Kritik d. pr. V. angewendete Formulierung der Frage nicht ausreichend ist, daß vielmehr danach gefragt wird: ob und wie reine Vernunft praktisch sein könne — eine Fassung, die Kant tatsächlich selbst später (pr. V. 56) gebraucht.

Damit wäre allerdings ein gewisser Unterschied in der

---

[1] Grl. 42. [2] Prol. 52.

Grundfrage der beiden Kritiken konstatiert, der natürlich auch auf die gesamten Ausführungen, die zur Beantwortung der Frage dienen, seinen Einfluß ausüben müßte.

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß der hier konstatierte Unterschied sich für Kant selbst im Verlaufe seiner Untersuchungen wieder aufhebt. Derselbe sollte ja darin bestehen, daß wir im Theoretischen Erkenntnisse aus reiner Vernunft als wirklich, d. h. als gültig tatsächlich vorfänden, nämlich in der vorhandenen reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft, während im Praktischen die Tatsache, daß reine Vernunft willensbestimmend sei, erst nachgewiesen werden müsse. Daher brauche dort nur gefragt zu werden, wie diese reine Vernunfterkenntnis möglich, d. h. für uns begreiflich sei, hier dagegen müsse die Frage lauten, ob und wie reine Vernunft praktisch sei.

In dieser Weise hat Kant auch in der Tat in der „Grundlegung" seine Aufgabe angefaßt. Dort weist er nämlich den synthetisch-praktischen Satz *a priori*, d. h. den kategorischen Imperativ, als Prinzip der Sittlichkeit nach, läßt es aber zunächst (in den zwei ersten Abschnitten) ganz dahin gestellt, ob die Sittlichkeit und also auch dieses ihr Prinzip etwas Wirkliches, d. h. Gültiges, Verpflichtendes oder „eine chimärische Idee ohne Wahrheit sei".

Nun kann aber auch, wie wir gesehen haben, der dritte Abschnitt die Frage, die die beiden ersten unbeantwortet ließen, nicht beantworten. So bliebe denn an sich zweifelhaft, sowohl ob reine Vernunft praktisch sei, als auch, wie dies möglich sei. Tatsächlich aber ändert sich die Haltung der Untersuchung in diesem dritten Abschnitt. Es wird nämlich die erste dieser Fragen stillschweigend bejaht, dadurch daß doch die Gültigkeit des moralischen Gesetzes einfach vorausgesetzt wird; so wenn es z. B. heißt: der Mensch nimmt wirklich an dem moralischen Gesetze ein Interesse, d. h. er erkennt es als verpflichtend an.[1] So beschränkt sich die Untersuchung in diesem Abschnitt tatsächlich auf die Frage nach dem Wie? der Möglichkeit, die dann allerdings ungelöst bleibt.

Diese Änderung in der ganzen Haltung der Untersuchung (bezw. der Fragestellung), die in dem dritten Abschnitt der „Grundlegung" sich noch mehr in verborgener Weise vollzieht,

[1] Grl. 91. In ähnlicher Weise wird das moralische Gesetz einfach als gültig vorausgesetzt: Grl. 84f. 87f.

tritt in der Kritik der pr. V. klar hervor. Hier wird die Gültigkeit des Sittengesetzes einfach als tatsächlich und keines Beweises bedürftig vorausgesetzt. Denn das moralische Gesetz wird ja hier als „Faktum“ der reinen praktischen Vernunft bezeichnet. Damit soll nicht lediglich gesagt, daß der Gedanke des moralischen Gesetzes etwas tatsächlich Vorhandenes sei, — während die Gültigkeit dieses Gedankens etwa problematisch bliebe —, sondern es wird damit zugleich auch die verpflichtende Kraft des Gesetzes als für alle Vernunftwesen tatsächlich geltend eingeräumt. Denn die Untersuchung verläuft ja so, daß zunächst gefragt wird, ob es ein praktisches „Gesetz“, d. h. einen für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültigen praktischen Grundsatz gibt (eine Frage, die identisch ist mit der anderen: ob reine Vernunft praktisch sei). Nachdem dann gezeigt ist, daß dieses „Gesetz“ formal sei und in dem aus der „Grundlegung“ bekannten kategorischen Imperativ bestehe, wird es ohne weiteres mit dem Grundprinzip des — als gültig, d. h. verpflichtend vorausgesetzten — moralischen Bewußtseins identifiziert. So kann Kant den Beweisgang kurz rekapitulieren in den Worten: Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sei, und zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist, nämlich das Sittengesetz.[1]

So wäre denn die Lage der Untersuchung und demnach die grundlegende Fragestellung für beide Kritiken schließlich doch übereinstimmend. Auf beiden Gebieten, dem theoretischen wie dem praktischen, hätten wir ein Faktum, in dem sich reine Vernunft — dort erkennend, hier willensbestimmend — betätigt, und die Frage wäre beidemal die: wie denn das möglich sei, d. h. wie wir uns diese Tatsache verständlich machen könnten.

3. Freilich hat das Bemühen, diese Frage zu beantworten, verschiedenen Erfolg. Die Gültigkeit der theoretischen synthetischen Sätze *a priori* konnte begreiflich gemacht werden, indem Kant sie als die formalen Bedingungen, als das *a priori* der wissenschaftlichen Erfahrungskenntnis nachwies. Er zeigte, daß sie, um wirkliche Erkenntnis zu ergeben, nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung (Erscheinungen) angewendet werden dürfen, und sucht zu beweisen, daß „nur dadurch, daß jene Erscheinungen nach Maßgabe jener Gesetze [d. i. eben der synthetischen Sätze

[1] pr. V. 51.

a priori] unter die Kategorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung erkannt werden können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen gemäß sein müsse", diese mithin für alle Erfahrungsgegenstände Gültigkeit haben müßten.

Bezüglich des praktischen synthetischen Satzes *a priori* (des kategorischen Imperativs) kommt dagegen Kant zu dem Ergebnis, daß die „Einsicht in seine Möglichkeit" also auch ein Begreifen seiner Gültigkeit nicht zu erzielen sei.

Es will mir jedoch scheinen als hätte auch die Beantwortung der grundlegenden Frage in beiden Kritiken analog können gestaltet werden. Wie kommt nämlich Kant dazu die Möglichkeit des praktischen synthetischen Satzes für unbegreiflich zu erklären? Er sucht eine Bedingung, aus der er sich ergebe. Eine solche ist aber für ein unbedingtes Gesetz natürlich nicht zu finden. Im Theoretischen dagegen hat er die Frage, wie die synthetischen Sätze *a priori* aus einer obersten Bedingung in verständlicher Weise abgeleitet werden können, gar nicht aufgeworfen. Er hätte sie, wenn er es getan hätte, auch nicht beantworten können, — denn daß sie etwa aus der obersten synthetischen Einheit der Apperzeption in einleuchtender Art gefolgert werden könnten, wird man doch nicht behaupten wollen.

Dagegen hätte er den kategorischen Imperativ sehr wohl in der gleichen Weise in seiner Gültigkeit verständlich machen können, wie er dies hinsichtlich der theoretischen synthetischen Sätze *a priori* tut. Diese werden nämlich als die formalen Bedingungen, d. i. Voraussetzungen der tatsächlichen wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis aufgewiesen: ebenso kann man zeigen — und Kant hat dies tatsächlich getan, ohne jedoch die Analogie zum Theoretischen zu betonen —, daß der kategorische Imperativ als formales oberstes Prinzip des tatsächlich als geltend anerkannten sittlichen Bewußtseins, dessen Urteile, d. h. die sittliche Erkenntnis erst möglich macht. So wird „die Idee der praktischen Vernunft" — worunter nur der oberste Imperativ verstanden sein kann — als „die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft"[1] bezeichnet; es wird gesagt, die reine Vernunft enthalte „in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Prinzipien der Möglichkeit der

[1] r. V. 284.

Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten"[1]; endlich wird ausgeführt, daß die Sittlichkeit nicht von Erfahrungsbeispielen entlehnt sein kann, daß vielmehr jedes Beispiel als sittlich erst durch die Idee beurteilt werden könne.[2]

Man macht Kant vielfach den Vorwurf, daß er in seinem Bemühen, die beiden Kritiken parallel zu gestalten, zu weit gegangen sei; dieser Vorwurf ist, wie wir bereits gesehen haben, sicher nicht unbegründet, aber hier ergibt sich uns das überraschende Resultat, daß er gerade in der Formulierung und Beantwortung der Grundfrage die tatsächlich vorhandene Übereinstimmung nicht vollständig zum Ausdruck gebracht habe.

4. Wir wollen bei dieser fundamentalen Analogie noch etwas verweilen, um ihre Bedeutung und damit auch die Bedeutung der von Kant vertretenen „Vernunft"moral noch tiefer zu erfassen.

Kant verwendet den Ausdruck „Vernunft", wie wir das ja auch gewöhnlich tun, in der Regel als einen Begriff mit festumschriebenen Inhalt, den man im allgemeinen als bekannt voraussetzen kann. Die Erklärungen, die er davon gibt, sind mehr gelegentliche, beiläufige. Wenn man sie aber miteinander vergleicht[3], so zeigt sich, daß der Inhalt des Begriffs doch kein so feststehender ist. Da bedeutet zunächst Vernunft im allgemeinsten Sinne (wie gelegentlich auch „Verstand") das ganze „obere" Erkenntnisvermögen im Gegensatz zum „unteren" der Sinnlichkeit; sodann „im bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch", das Vermögen zu schließen bezw. das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten; die gewöhnliche Bedeutung jedoch ist die „reale", „transzendentale" oder „reine", wonach Vernunft — im Gegensatz zu Verstand und Urteilskraft — als das Vermögen der Prinzipien zu fassen ist. Als solches erzeugt sie selbst die Vernunfbegriffe oder Ideen, bezw. sie erhebt die Verstandesbegriffe zu Ideen, indem sie ihnen die Richtung aufs Unbedingte gibt, sie bringt so systematische Einheit in die Verstandeserkenntnis. Als „praktische" Vernunft endlich bringt sie in „reiner Selbsttätigkeit" die praktischen Ideen hervor, die als Musterbilder bestimmend

[1] r. V. 612; ebenso heißt es r. V. 277: „die Ideen machen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich". [2] Grl. 29.

[3] Wie dies sehr gut ermöglicht ist durch das treffliche Sachregister zu der Ausgabe der Kritik d. r. V. von K. Vorländer, wo die Belegstellen für das Folgende zu finden sind.

auf unser praktisches Urteilen und unser Wollen wirken; und auch in unser praktisches Verhalten bringt sie systematische Einheit, insofern sie die Vernunftwesen als Selbstzwecke und die einzelnen von ihnen verfolgten Zwecke in ein Reich der Zwecke zu ordnen lehrt.

Als gemeinsames Merkmal für die Vernunft im theoretischen wie im praktischen Gebrauch zeigt sich hier besonders, daß sie die regulativen Prinzipien für die Bearbeitung empirisch gegebenen Stoffes bietet, und daß sie als oberste geistige Instanz innere Einheit und Übereinstimmung sowohl in unser Erkennen als auch in unser Wollen bringt, und zwar nicht nur innerhalb des einzelnen Menschen, sondern auch unter den vielen einzelnen, so daß dadurch wirklich eine gewisse innere Gemeinschaft, eine geistige Übereinstimmung möglich wird.

Auf theoretischem Gebiete betätigt sich so der Mensch als Vernunftwesen vor allem in der Wissenschaft. Wissenschaft wäre nicht möglich, wenn der individuelle Eindruck für das Erkennen des Menschen eine unüberschreitbare Schranke darstellte. Jede wissenschaftliche Diskussion, ja jede Gedankenmitteilung steht unter der stillschweigenden Voraussetzung einer allen gemeinsamen objektiven Wirklichkeit und eines gemeinsamen Verfahrens, derselben habhaft zu werden. Und gerade darin, daß die Betätigung des Menschen auf dieses Ziel hin gerichtet ist, zeigt sich sein Vernunftcharakter. Vernunft wäre also unter diesem Gesichtspunkt das Vermögen zu wirklich objektivem, sachlichem Denken, und die innere Übereinstimmung verschiedener „Vernunftwesen“ würde ermöglicht durch diese Übereinstimmung in der Sache; wie umgekehrt Einklang der Überzeugung auf sachliche Richtigkeit hindeutet. So bemerkt auch K a n t: Wenn etwas „für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann Überzeugung“, während dasjenige Fürwahrhalten, das nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund hat, „Überredung“ ist. Mit Recht hebt er weiter hervor: „Wahrheit beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen. Der Probierstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine

Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, unerachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden.“[1]

Ist so die Vernunft als dasjenige zu charakterisieren, was die innere Übereinstimmung unter vielen — zunächst auf theoretischem Gebiet — ermöglicht, so ist dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, daß tatsächlich verschiedene, ja widersprechende Ansichten vertreten werden können, die alle den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Aber die Vernunft ist auch nicht zu fassen als eine Erkenntnisquelle, aus der den Menschen unmittelbar inhaltlich bestimmte Erkenntnisse zuflössen, die in materialer Übereinstimmung ständen. Schon hier leitet uns die Erwägung auf eine Erkenntnis hin, die in anderem Zusammenhange näher auszuführen sein wird, daß die Vernunft — im Theoretischen wie auch im Praktischen — als etwas Formales, als eine Art des Verfahrens, eine gesetzmäßige Methode geistiger Betätigung zu fassen ist, die zugleich über alle material bestimmten Leistungen des Geisteslebens weiter hinaustreibt, die also für die Wissenschaft, wie nicht minder für das sittliche Bewußtsein, dasjenige Prinzip darstellt, das die Entwicklung ermöglicht und vorwärts treibt. So bleibt denn auch bei aller tatsächlicher Verschiedenheit der Ansichten auf wissenschaftlichem Gebiet die Überwindung des Zwiespalts als prinzipiell möglich vorausgesetzt; über aller theoretischer Bemühung der Menschen schwebt ein einziges und zugleich einigendes Ziel, das wir mit dem Wertprädikat des Wahren bezeichnen.

In entsprechender Weise wird das Prädikat „Gut“ einem Wollen beigelegt, das nicht einfach in der subjektiven Eigenart, in der es zufällig gegeben ist, sich durchsetzen will, sondern das der Allgemeingültigkeit zustrebt. Wie verschiedene Handlungsweisen bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten für gut gegolten haben, und wie groß innerhalb desselben Kulturkreises der Gegensatz der Ansichten sein mag über das, was in einem bestimmten Falle das Gute sei: allenthalben ist doch bei dem sittlich Handelnden der formale Umstand gleich,

---

[1] r. V. 620f. — Auch die folgenden Ausführungen Kants sind für unseren Gedankenzusammenhang recht lehrreich.

daß er in seinem Wollen eine innere Gemeinschaft mit der anderen als sein sollend anerkennt.

Damit ist auch jenes eigenartige Merkmal des sittlichen Handelns gegeben, daß es das Licht nicht zu scheuen braucht. Mit gutem Grund konnte Comte als sittlichen Imperativ aufstellen: *Vivre au grand jour!* Dies gilt auch dann, wenn der einzelne auf Grund seines autonomen sittlichen Bewußtseins zu einem moralischen Urteilen und Handeln kommt, das mit dem sittlichen Bewußtsein der ihn umgebenden Gemeinschaft nicht übereinstimmt. In dem Dialog Crito (c. 10) stellt der platonische Sokrates als sittliches Gebot den Satz auf, daß man auch dem nicht Unrecht zufügen dürfe, der einem selbst Unrecht tue. Er ist sich dabei wohl bewußt, daß wenige seiner Zeitgenossen ihm beistimmen werden: sie handelten ja nach dem Grundsatz, man müsse seinem Freunde Gutes, seinem Feinde aber möglichst viel Böses zufügen. Sokrates aber erschließt den seinen aus dem allgemeineren — übrigens damals auch von allen anerkannten — daß man überhaupt nicht Unrecht tun dürfe. Er entdeckt also in dem damaligen sittlichen Bewußtsein einen Widerspruch, den er infolge des Strebens nach innerer Einheit und Harmonie, das ja überhaupt die Vernunfttätigkeit kennzeichnet, überwindet. Er läßt sich dabei auch nicht dadurch beirren, daß ihm die allgemeine Zustimmung mangelt; er appelliert gewissermaßen von der tatsächlichen Gemeinschaft, die ihn umgibt, an eine ideale. Die Vereinzelung, in der er sich befindet, ist keine prinzipielle und ganz verschieden von der geistigen Isolierung dessen, der gegen sein Bewußtsein vom Guten handelt. Sokrates ist wirklich in einer *splendid isolation*, er kann sich doch wohl bewußt sein, daß sein Standpunkt über dem der ihn umgebenden Gesamtheit liegt nach der Richtung des Allgemeingültigen hin; ähnlich wie dies auf theoretischem Gebiet für einen wissenschaftlichen Forscher oder Entdecker gelten mag, der, seiner Zeit vorauseilend, zunächst nur Ablehnung und Widerspruch findet. Aber so wenig wie ein solcher braucht er, trotz der momentanen zufälligen Vereinzelung, sich zu scheuen, den anderen von seinem Standpunkt Rechenschaft abzulegen. Auch Kant hat wenigstens bezüglich der theoretischen Seite des Vernunftgebrauches dieses Merkmal hervorgehoben: „Eben darin besteht Vernunft," bemerkt er[1], „daß wir

[1] r. V. 483.

von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sei aus objektiven, oder, wenn sie ein bloßer Schein sind, aus subjektiven Gründen Rechenschaft geben können".

Durch alle diese Erwägungen dürften wir aber allmählich hinausgeführt worden sein über den Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins in der Auffassung des Begriffs Vernunft — wie ja auch Kant über diesen, wenn auch nicht mit klarem Bewußtsein, so doch tatsächlich hinausgeht. Vernunft ist uns nicht mehr ein bestimmtes, von anderen deutlich unterschiedenes, seelisches Vermögen, dessen Inhalt einfach als selbstverständlich vorausgesetzt wird, oder von dem höchstens dem gewöhnlichen Bewußtsein die Aussagen geläufig sind, daß es den Menschen vom Tiere unterscheidet und daß es in dem Menschen nicht von vornherein, sondern erst von einer gewissen Periode seiner Entwickelung an fertig vorhanden ist. Vernunft ist uns jetzt vielmehr geworden zu einem Sammelnamen und zugleich Wertprädikat für solche seelische Funktionen, in denen sich der Mensch gerade als geistiges Wesen betätigt und worin er in innere, geistige Gemeinschaft mit anderen zu treten vermag. Dies wird aber möglich, insofern seine geistige Betätigung von subjektiver Zufälligkeit und individueller Beschränktheit zu einem objektiven, sachlichen Verfahren, zu kritisch begründetem Beweisen, das wirklich überzeugen kann, sich zu erheben vermag, indem innerhalb des seelischen Geschehens im Individuum ein über-indivuell Geltendes zum Durchbruch kommt.

Nun wird uns auch die Bedeutung von Kants Grundfrage, ob reine Vernunft praktisch sei, noch deutlicher zum Bewußtsein kommen. Freilich wird es uns näher liegen, die Frage gewissermaßen umzukehren. Wir gehen ja nicht mehr aus von dem Begriff der Vernunft als eines bekannten psychischen Faktors, bezüglich dessen wir nur fragen, ob er auch im Praktischen, also auf dem Gebiet unseres Wollens und Handelns, sich betätige. Wir werden also das Problem lieber so formulieren: Gibt es auch im Praktischen „Vernunft"? Gibt es auch in der Beurteilung menschlichen Wollens und der Regelung menschlichen Handelns etwas, was über dem Belieben oder der Macht einzelner oder vieler einzelner, die sich zufällig im gleichen Begehren, im übereinstimmenden Interesse zusammengefunden haben, steht und als prinzipiell überindividuell Geltendes, als Allgemeingültiges bezeichnet werden kann; gibt es auch hier Sachlichkeit, Objektivität,

Richtigkeit, die innere geistige Gemeinschaft ermöglicht, weil sie jedem, der sie nur fassen kann, aus sich heraus einleuchtet?

Wenn wir uns so diese Frage, befreit von der Kantschen Terminologie, vorlegen, so werden wir einerseits ihre Tragweite besser überschauen, eben darum aber auch andererseits kein Bedenken tragen, sie mit Kant zu bejahen.

Es wird uns jetzt auch klar werden, wie vermittelst des Vernunftbegriffs eine hochbedeutsame Unterscheidung an den Innenvorgängen vollzogen werden kann. Das einfach als faktisch Gegebene, — auf theoretischem Gebiet der Inbegriff der Empfindungen, auf praktischem das ohne unser Zutun sich einstellende Begehren, mag sein Gegenstand sein, welches er wolle — all dieses rein Tatsächliche, das ich nur durch Erfahrung (*a posteriori*) feststellen kann, was Kant dem niederen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen zuweist, es wäre das, was man als naturhaft, oder auch als seelisch, im Gegensatz zum Geistigen bezeichnen kann. Dieses letztere aber wäre das in eigenster Tätigkeit Gesetzte, das in sich den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit trägt und deshalb *a priori* gilt. Und während jenes materialer Art ist, wäre das Apriorische formal und damit zugleich gesetzgebend für das gegebene Material (der Empfindungen und Begehrungen).[1]

In alledem tritt aber auch wieder die Analogie des theoretischen und des praktischen Gebiets unverkennbar hervor. Doch mögen hier im allgemeinen diese Andeutungen genügen; nur ein Punkt soll noch hervorgehoben werden, der uns alsdann weiterführen wird zu einer anderen grundlegenden Übereinstimmung zwischen den beiden Kritiken, derjenigen in der Methode.

5. Zu beachten ist nämlich noch besonders der Umstand, daß Kant mit Recht den Begriff *a priori* als untrennbar von den der Vernunft bezeichnet. So erklärt er in der Vorrede zur Kritik der pr. V. mit Beziehung auf beide Kritiken: „Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar keine Erkenntnis *a priori* gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre ebensoviel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn

[1] Wie z. B. der Kausalgedanke das Gesetzerzeugende ist in allen konkreten Kausalverhältnissen und der kategorische Imperativ in den konkreten sittlichen Geboten.

wir sagen nur, daß wir etwas aus Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntnis und Erkenntnis *a priori* einerlei".[1]

So muß denn auch Kant bei seinem Bemühen auf dem Gebiete des Praktischen „Vernunft" zu erkennen, in erster Linie festzustellen suchen, ob hier etwas gänzlich *a priori* feststeht. Eine Vernunftforderung ist es ja allerdings auch, daß, wenn man irgend einen Zweck will, man auch die geeigneten Mittel wollen muß. Diese Forderung trägt einen sachlichen, objektiven Charakter, und jeder, der ihr zuwiderhandelte, würde in diesem Falle als unvernünftig beurteilt. Aber hierbei ist Vernunft nur empirisch bedingt und beschränkt, nämlich durch Zwecke, die ihr anderweitig — durch das naturhafte Fühlen und Streben — gegeben sind, und die nur empirisch festgestellt werden können. Solche Forderungen tragen auch nur einen hypothetischen Charakter: wenn ich nämlich den Zweck will, muß ich auch die dazu erforderlichen Mittel wollen. Wäre „Vernunft" hierauf beschränkt, so könnte gleichwohl noch der größte Widerstreit unter den Zwecken und damit in dem ganzen Tun der Menschen herrschen. Für Kant handelt es sich also vorzüglich darum festzustellen, ob Vernunft ganz unabhängig von empirischen Bedingungen praktisch, d. i. willensbestimmend sei. Dies ist aber nach dem Gesagten nicht anders zu denken als so, daß sie nicht der Erreichung irgend eines gegebenen Zweckes dient, sondern daß sie selbst gänzlich *a priori* einen Zweck setzt und dessen Erstrebung kategorisch gebietet. Dieser Zweck ist aber, wie wir gesehen haben, kurz gesagt, kein anderer als die Vernunftgemeinschaft selbst, das Reich der Zwecke. Damit daß „der kategorische Imperativ" Kants, alle Maximen daraufhin zu prüfen gebietet, ob sie als allgemeine Gesetze tauglich seien, gebietet er eben die Erstrebung dieses Zweckes.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß dieser Zweck formal ist und wir werden noch weiterhin näher zu betrachten haben, warum er formal sein muß.

6. Daß Kant aber die materialen Prinzipien der Sittlichkeit ablehnt, daß er in ihnen nicht den durch Vernunft gänzlich *a priori* gesetzten Zweck anerkennen kann, das hat noch einen

[1] pr. V. 11.

weiteren Grund: er lehnt in und mit ihnen zugleich die empirische Methode zur Erkenntnis des *a priori* ab; worin auch eine bedeutsame Übereinstimmung der beiden Kritiken liegt.

Unter Materie eines Begehrens bezw. eines praktischen Gesetzes versteht Kant den Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt bezw. geboten wird. Er erklärt nun wenn: „Wenn die Begierde nach diesem Gegenstand vor der praktischen Regel vorhergeht [womit kein zeitliches, sondern ein teleologisches Vorhergehen gemeint, insofern das Zweckwollen Voraussetzung des Mittelwollens ist] und die Bedingung ist, sie sich zum Prinzip zu machen", so ist dies Prinzip jederzeit empirisch. Denn ich kann nur durch Erfahrung feststellen, was für Objekte bei mir und anderen Begehren erregen, und so kann ein darauf begründeter Grundsatz, weil es ihm „an objektiver Notwendigkeit mangelt, die *a priori* erkannt werden muß", nicht zum praktischen, d. h. hier, sittlichen Gesetze dienen.[1]

Wenn „reine Vernunft praktisch sein" soll, so muß es eine willensbestimmende Norm geben, die gänzlich *a priori* und damit allgemein und notwendig gilt; aber eine solche kann auf empirischem Wege nicht nachgewiesen, noch weniger begründet werden: „Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit (*ex pumice a quam*) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit . . . . . ist gerader Widerspruch."[2] Aber auch gesetzt den Fall, man könnte empirisch eine Übereinstimmung in den Zwecken und sogar in den Mitteln dazu nachweisen, so würde das doch kein „praktisches Gesetz" im strengen Sinne ergeben; „denn diese Einhelligkeit wäre selbst nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und bloß empirisch und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen *a priori*."[3]

Also nicht die empirische Methode führt uns im Praktischen wie im Theoretischen zur „reinen Vernunft", zu dem *a priori* und zum Verständnis seiner Geltung, sondern die transzendentale. Transzendental aber nennt Kant diejenige Erkenntnis, die sich mit unserer Erkenntnisart beschäftigt, insofern diese *a priori* möglich sein soll. Somit wäre also für beide Kritiken eine über-

[1] pr. V. 24. [2] pr. V. 11.
[3] pr. V. 30.

einstimmende Methode, die transzendentale, festgestellt. Sehen wir zu, wie dieselbe verfährt.[1]

In der Kritik der reinen (zutreffender wäre: der theoretischen) Vernunft handelt es sich darum, die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie in Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft vorliegt und als gültig anerkannt wird, zu erfassen. Unter diesen „Bedingungen" sind nicht die psychologischen Voraussetzungen gemeint, die in diesem oder jenem Individuum vorhanden sein müssen, damit es zu bestimmten mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gelange, sondern die obersten Voraussetzungen, d. h. Gesetzmäßigkeiten im System der Wissenschaft selbst, die gelten müssen, wenn diese wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt gelten soll, und deren Erfassung uns deshalb auch begreiflich macht, wie diese wissenschaftliche Erkenntnis in ihrer objektiven Geltung möglich ist. Sind nämlich diese konstituierenden Momente des wissenschaftlichen Bewußtseins, d. h. das *a priori*, aufgewiesen, so ist es damit uns ermöglicht, zu verstehen, wie alles, was in die Form wissenschaftlicher Erkenntnis eingehen und in diesem Sinne „Gegenstand" unserer Erkenntnis werden soll, diesen Gesetzmäßigkeiten, diesen apriorischen Bedingungen entsprechen muß, so daß dieselben also allgemein und notwendig gelten.

Für die erkenntnis-theoretische Untersuchung der Kritik d. r. V. bildet also die vorhandene Wissenschaft (und zwar die Mathematik und mathematische Naturwissenschaft) mit ihrem — auch tatsächlich allgemein anerkannten — Anspruch auf objektive Gültigkeit, das Faktum, das Ausgang und Gegenstand der Untersuchung ist, welche die darin immanenten apriorischen Elemente und damit das „rein Vernünftige" feststellen will. So bilden z. B. die geometrischen Sätze das Faktum, das einerseits hinleitet zu der apriorischen Gesetzmäßigkeit der Raumanschauung, der „reinen Form der sinnlichen Anschauung", und andererseits in seiner objektiven Geltung daraus verständlich wird, ebenso verhalten sich die einzelnen Naturgesetze zu den Kategorien bezw. den synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes.

In entsprechender Weise haben wir auf dem praktischen Gebiet das Faktum des Sittengesetzes mit seinem ebenfalls all-

[1] Vgl. auch Max Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode. Habilitationsschrift Jena 1900.

gemein anerkannten Anspruch auf objektive Geltung[1], und es gilt nun durch Reflexion auf die in dem tatsächlichen sittlichen Bewußtsein vorhandenen — aber gewöhnlich nicht mit klarem Bewußtsein erfaßten — obersten Begriffe, d. h. auf transzendentalem Wege die apriorischen Bedingungen dieser praktischen Normen festzustellen, dasjenige herauszufinden, was darin aus reiner Vernunft hervorgeht und damit das Element, wovon die allgemeine und notwendige Geltung abhängt.

In letzter Linie würde die Feststellung des *a priori* im Theoretischen und Praktischen uns zu klarem Bewußtsein bringen, was wir unter dem Begriff Vernunft auf den beiden Gebieten zu verstehen haben, oder — von anderem Gesichtspunkt aus betrachtet —: die Erkenntnis der obersten Gesetzmäßigkeit in unserem wissenschaftlichen Erkennen und sittlichen Urteilen (und Wollen) würde zur Einsicht bringen, was wir denn damit, daß wir etwas einerseits als „seiend" oder als „wahr" und andererseits als „sein sollend" oder als „gut" anerkennen, eigentlich meinen und worauf diese Anerkennung beruht.

7. Nunmehr sind wir auch durch den Verlauf unserer Erörterung auf dasjenige geführt worden, was bei aller Übereinstimmung zwischen dem Theoretischen und Praktischen diese beiden Gebiete doch scharf unterscheidet: auf dem ersten hat man es mit dem Sein, auf dem zweiten mit dem Sollen zu tun. Die theoretische Erkenntnis ist eine solche, „wodurch ich erkenne, was da ist", die praktische aber eine solche, „dadurch ich mir vorstelle, was da sein soll". „Diesemnach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich *a priori* (als notwendig) erkenne, daß etwas sei; der praktische aber, durch den *a priori* erkannt wird, was geschehen solle."[2] So wird denn auf beiden Gebieten die Vernunft und ihre Erkenntnis „auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu bestimmen oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist

[1] Freilich ist, wie wir gesehen haben, diese Auffassung, daß das Sittengesetz schlechthin gelte und daß es also das der Wissenschaft analoge Faktum sei, in der „Grundlegung" noch nicht vorhanden, und auch in der Kritik d. pr. V. ist sie wenigstens noch nicht in ihrer ganzen Tragweite verwertet.

[2] r. V. 496.

theoretische, die andere praktische Erkenntnis der Vernunft.“[1]

Demnach gestaltet sich auch die in den beiden Kritiken zu behandelnde Aufgabe sehr verschieden: in der ersten handelt es sich darum: wie reine Vernunft *a priori* Objekte erkennen könne, in der zweiten darum: wie sie unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d. i. der Kausalität zur Verwirklichung von Objekten, zu sein vermöge.

Zur Lösung des Problems ist dort zunächst erforderlich, daß erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überhaupt kein Objekt gegeben und also auch keines synthetisch erkennbar sein kann, *a priori* möglich sind; das Ergebnis aber ist das, daß Anschauungen insgesamt nur sinnlich sind, „daher auch kein spekulatives Erkenntnis möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und daß daher alle Grundsätze jener reinen spekulativen Vernunft nichts weiter ausrichten als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen“.

Im Praktischen aber ist zu erklären, „wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellungen als Bestimmungsgründe geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung sein würde.“[2]

Mit dieser deutlichen Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und Praktischen und der klaren Erkenntnis der Verschiedenheit, die trotz aller Übereinstimmung in der Aufgabe der beiden Kritiken besteht, scheint mir aber zugleich noch ein weiterer Grund gegeben zu sein, aus dem heraus Kant die materialen Prinzipien und mit ihnen die empirische Methode der Begründung des Ethischen ablehnt. Er verwirft sie ja, wie erinnerlich sein wird, mit dem Hinweis darauf, daß bei ihnen ein nur empirisch zu konstatierendes Begehren als Bedingung der praktischen Norm vorausgesetzt werde. Damit verwirft er also eine Methode, die einfach auf das Vorhandensein von Begehrungen im Menschen praktische Gesetze gründen will; welche fragt:

[1] r. V. 13. [2] pr. V. 35.

was ist das tatsächliche Ziel des menschlichen Wollens, um daraus ohne weiteres ein Sollen abzuleiten. Darin wäre aber eine unzulässige Vermischung von Sein und Sollen, von theoretischem und praktischem Verhalten gegeben, die Kant aus dem ganzen Geist seines Systems heraus aufs Entschiedenste verwerfen muß. Damit, daß z. B. die Menschen tatsächlich nach Wohlsein streben oder daß sie mehr oder minder alle in das Kulturgetriebe hineingezogen werden, ist noch an sich gar nicht ausgemacht, daß Wohlsein oder Förderung der Kulturentwicklung das Ziel ihres Wollens sein solle. So wird also mit der Ablehnung dieser empirischen Methode zugleich eine Überschätzung des Faktischen, des bloß Tatsächlichen abgewehrt, die für das eigentliche Geistesleben bedrohlich werden kann; es wird das Recht der Idealbildung gewahrt, dem Sollen freie Bahn geschaffen.

Jene empirischen Begründungsversuche des Ethischen, an denen es auch heute nicht fehlt, enthalten in ihrem tiefsten Kerne eine Absorbierung des praktischen Verhaltens des Menschen, des Wollens, das die Wirklichkeit umzugestalten und eine neue bessere Wirklichkeit zu schaffen strebt, — durch das theoretische, das lediglich die vorhandene Wirklichkeit festzustellen und in ihren naturnotwendigen Zusammenhängen zu erfassen bemüht ist, und das sie in alle dem natürlich einfach anerkennt.

Das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtungen ließe sich kurz etwa so zusammenfassen: Die parallele Gestaltung, die Kant den beiden Vernunftkritiken gibt, haben wir zwar nicht in ihrer ganzen Durchführung billigen können, teils schien uns der Parallelismus in Einzelheiten in etwas künstlicher Weise festgehalten, teils schien er uns in einer wichtigen Frage nicht völlig klar zum Ausdruck gebracht zu sein, aber in der Hauptsache mußten wir uns doch sagen, daß Kant mit gutem Grund auf zwei Gebieten des Geisteslebens ein im wesentlichen übereinstimmendes Problem aufgedeckt und formuliert und ebenso eine übereinstimmende Methode zu seiner Lösung angewendet hat, ohne daß er dabei das Unterscheidende beider Gebiete übersah oder unterschätzte.

8. Nun ist aber neuerdings von Stange die Ansicht aufgestellt worden, „daß jene Parallelisierung der praktischen Vernunft mit der theoretischen in wichtigen Punkten nicht bloß nicht durch den Gegenstand der Kritik der praktischen Vernunft gefordert wird, daß vielmehr auch die Interpretation des Sitt-

lichen durch jene Parallelisierung erheblich gestört und gehemmt worden ist".[1]

Zur Begründung dieses seines Urteils sucht Stange zu beweisen, daß Kant den grundlegenden Begriff des *a priori* auf dem Gebiet des Praktischen tatsächlich in anderem Sinne verwendet habe wie auf dem theoretischen Gebiete. Dieser Beweis aber wird von Stange vorbereitet dadurch, daß er darzutun versucht, die Unterscheidung zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen sei nicht stichhaltig und von Kant selbst später aufgegeben worden.[2]

a) Prüfen wir zunächst diese beiden letzteren Behauptungen.

In der „Grundlegung" teilt Kant die hypothetischen Imperative in problematische und assertorische, je nachdem die Absicht, zu deren Verwirklichung der Handlung geboten werde, möglich oder wirklich sei. Die ersteren nennt er Imperative der Geschicklichkeit oder technische (zur Kunst gehörige), die letzteren Imperative der Klugheit oder pragmatische (zum Wohlsein gehörige); denn die Absicht, die bei allen Menschen als wirklich vorausgesetzt werden könne, sei die Absicht auf Glückseligkeit.

Stange meint nun, in der Kritik d. pr. V. kenne Kant nur noch eine Art von hypothetischen Imperativen, die Ratschläge der Klugheit; er erkläre selbst (pr. 30), die technischen Regeln seien „theoretische Prinzipien". Ferner habe Kant in der Metaphysik der Sitten und in der Kritik der Urteilskraft alle anderen Imperative neben den kategorischen als technische bezeichnet: halte man dies mit der eben erwähnten Stelle aus der Kritik d. pr. V. zusammen, so ergebe sich, daß alle „Imperative" außer dem kategorischen nunmehr von Kant selbst für theoretische Sätze erklärt würden, also keine „Imperative" mehr seien. Diejenige Notwendigkeit, die sie zum Ausdruck brächten, sei nicht ein Sollen, sondern ein Müssen.[3]

---

[1] So Carl Stange, Einleitung in die Ethik. I. Leipzig 1900. S. 117. Den Beweis für diese Behauptung sucht er in ausführlicher Untersuchung zu erbringen S. 117—177. Der Raum verbietet es, alle seine Aufstellungen nachzuprüfen, ich beschränke mich auf diejenigen, die mir die wesentlichsten zu sein scheinen.

[2] Vgl. dazu, außer der angeführten Schrift, Stanges Aufsatz „Der Begriff des hypothetischen Imperativs in der Ethik Kants". Kant-Studien IV (1900) 232—247.

[3] Übrigens hat schon Kirchmann in seinen Erläuterungen zur „Grundlegung" (Heidelberg 1882) erklärt: Die Einteilung der Imperative in kate-

Dieser versuchte Nachweis, daß Kant selbst seine Unterscheidung der Imperative in der Kritik d. pr. V. aufgegeben und die hypothetischen als theoretische Sätze bezeichnet habe, erweist sich aber bei näherer Prüfung als nicht stichhaltig.

Allerdings hat Kant in der Kritik die Unterscheidung der hypothetischen Imperative selbst in technische und pragmatische nicht wiederholt. Aber dies erklärt sich zur Genüge aus der Tatsache, daß er sich hier überhaupt über diese und ähnliche Fragen kürzer faßt, weil er die ausführlichere Untersuchung der „Grundlegung“ voraussetzt, wie er ja z. B. auch die verschiedenen speziellen Formulierungen des kategorischen Imperativs nicht wiederholt. Er konnte diese genauere Unterscheidung hier aber um so leichter übergehen, weil die technischen Imperative (d. h. die der Geschicklichkeit), in einer weiteren Bedeutung gefaßt, die pragmatischen (d. h. die der Klugheit) mitumfassen. Deutlich geht dies hervor aus einer Stelle der Kritik der Urteilskraft [1] Dort erklärt Kant den Ausdruck: „technisch-praktische Regeln“ durch: „die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt oder auch der Klugheit als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben“. Die Imperative der Klugheit sind also hier gefaßt als die einer speziellen Geschicklichkeit. Andererseits hat Kant in der Metaphysik der Sitten [2] alle hypothetischen Imperative als pragmatische bezeichnet; dagegen haben wir in der Anthropologie wieder die Dreiteilung.[3] Alles dies beweist

gorische und hypothetische sei eine Künstelei, die Kant seinem Kategorienschema zu Liebe mache. An sich verdunkele sie nur die Sache, „da die Regeln der Technik und der Klugheit, welche unter den hypothetischen Imperativen gemeint seien, gar kein Sollen enthalten, sondern nur die kausale Verbindung zwischen Mittel und Zweck bezeichnen“.

[1] U. 8. [2] M. d. S. 225 und 230.

[3] R. VII 262; allerdings sind hier die drei Begriffe verwendet zur Bezeichnung der Anlagen der Menschen: die technische (zur Handhabung der Sachen), die pragmatische (andere Menschen zu seinen Zwecken geschickt zu gebrauchen) und die moralische.

Auch findet sich die Einteilung bereits der Sache nach in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ aus dem Jahre 1762. Dort heißt es (R I 107): Das Sollen drücke in zweifacher Weise die Notwendigkeit einer Handlung aus, nämlich die Notwendigkeit als Mittel oder die als Zweck. Die Vorschriften der ersten Art (z. B. seine Glückseligkeit zu fördern [eine pragmatische!] oder eine Linie in zwei gleiche Teile zu teilen [eine technische!] seien „gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verfahrens, wenn man einen Zweck erreichen will“.

aber nur, daß Kant auf die Unterteilung der hypothetischen Imperative kein großes Gewicht legt. Sie sind in der Tat nicht wesentlich verschieden, da beide bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wolle. Der Imperativ der Klugheit „ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin verschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist“.[1]

Sehen wir nun weiter zu, ob Stange mit Recht erklärt, daß Kant in der Kritik d. pr. V. die technischen Imperative als theoretische Sätze bezeichnet habe. Die von ihm angezogene Stelle lautet: „Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdann sind es aber bloß theoretische Prinzipien, z. B. wie derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe. Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet.[2]

Kant unterscheidet hier doch ganz deutlich die „Regeln [nicht: Imperative!] der Geschicklichkeit“, die allerdings theoretisch sind, weil sie lediglich die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen, und: und die „praktischen Vorschriften, die sich darauf gründen“, womit erst die hypothetischen Imperative gemeint sind. Kant will gerade zeigen, daß die Imperative, obwohl sie eine allgemeine theoretische Regel in sich enthalten, doch selbst nicht allgemein gültig sind, weil die Anwendung dieser allgemeinen Regel nur subjektiv bedingt ist, und das Vorhandensein der Bedingung nicht in allen Subjekten in gleicher Weise vorausgesetzt werden kann.

Allerdings liegt die Nötigung zu der im hypothetischen Imperativ vorgeschriebenen Handlung in letzter Linie in dem Begehren des durch die Handlung zu erreichenden Zweckes, aber es liegt nicht allein in diesem Begehren, wie Stange[3] glaubt. Denn das Begehren der Wirkung enthält an sich noch gar nichts über die Art und Weise, wie ich diese Wirkung erreiche. Darüber sagt erst die theoretische Erkenntnis des Kausalzusammenhanges durch die Vernunft etwas aus, und eben auf diese theoretische

[1] Grl. 41. [2] pr. V. 30. [3] A. a. O. 239.

Erkenntnis „gründet" sich die praktische Vorschrift der Vernunft, falls man den Zweck wolle, müsse man das geeignete Mittel anwenden. Unser „pathologisch-affizierter" Wille wird, wenigstens wenn ihm die von der Vernunft vorgeschriebene Handlung unangenehm ist, diesen Vernunftausspruch durchaus als „Imperativ" empfinden, und zwar als „objektive Nötigung"[1] zur Handlung (die allerdings nur unter der vorausgesetzten subjektiven Bedingung gilt, daß man den Zweck will).[2]

Wenn Stange sagt, die Notwendigkeit, welche die hypothetischen Imperative zum Ausdruck brächten, sei diejenige, welche allen theoretischen Sätzen innewohne, nämlich die des Müssen: so unterscheidet er auch hier nicht, was doch Kant in sehr klarer Weise tut, den theoretischen Inhalt des Satzes und die praktische Nötigung, die sich daraus für den Willen in dem vorliegenden Fall ergibt. Daß hier eine Zweiheit vorliegt, ergibt sich deutlich aus folgender Erwägung. Man nehme an, der Wille sträube sich gegen das von der Vernunft empfohlene Verfahren, bei näherem Nachdenken finde sich ein anderes, leichteres und mindestens ebenso so sicher zum Ziel führendes, sofort wird die Nötigung, die für das erste spricht, wegfallen; jetzt wird die erste Aussage der Vernunft in der Tat zum theoretischen Satz.

Noch bedarf eine Ausführung Kants in der Kritik der Urteilskraft[3] einer näheren Erläuterung. Dort heißt es, alles, was durch einen Willen möglich (oder notwendig) gedacht werde, heiße praktisch möglich (oder notwendig) zum Unterschied von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit, wobei die Ursache nicht durch Begriffe, sondern durch den Mechanismus der Kausalität zur Wirksamkeit bestimmt werde.

---

[1] pr. V. 22.

[2] Ein Beispiel, das Karl Gneisse (Das sittliche Handeln nach Kants Ethik. Jahresbericht des Lyceums zu Colmar. 1895. S. 14) anführt, mag die Sache erläutern: „Der Jäger auf dem Anstand hört den Lockruf des Tieres, dem er nachstellt; er macht sich schußfertig: da überfallen ihn die Mücken der Niederung in dichterem Schwarm. Er steht Minuten heftigen Unbehagens aus, und doch rührt sich keine Muskel an ihm, die blutgierigen Peiniger zu verjagen, bis er das durch die lautlose Stille heranschreitende Tier erlegt hat."

Daß nur bei völliger Ruhe des Jägers das Wild herankommt, ist allerdings ein theoretischer Satz, aber in unserem Fall gründet sich darauf eine als recht peinlich empfundene Vorschrift.

[3] U. 7ff.

Nun erklärt Kant freilich in diesem Zusammenhang, alle technisch-praktischen Regeln (sowohl der Geschicklichkeit überhaupt als der Klugheit) müßten als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden, nur die moralisch-praktischen (also die kategorischen Imperative) zur praktischen Philosophie (Sittenlehre).

Damit will natürlich Kant nicht sagen, daß die technischen Regeln nicht praktischer Natur sein könnten; sie sind es vielmehr, sofern sie sich auf den Willen als Vorschriften beziehen, aber sie sind es nur, insofern ein bestimmter Zweck des Willens vorausgesetzt wird. Und dabei wird der Wille lediglich „als eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt", als „Begehrungs-, mithin als Naturvermögen" betrachtet. Nur diejenigen praktischen Regeln rechnet Kant hier zur praktischen Philosophie (Sittenlehre), welche sich nicht auf den Willen, sofern er unter dem Naturbegriff steht, sondern sofern er unter den Freiheitsbegriff gerechnet wird, beziehen. Diese allein sind moralisch-praktisch, d. i. sie sind nicht bloße Vorschriften und Regeln zur Erreichung dieser oder jener Absicht, sondern Gesetze ohne vorhergehende Bezugnahme auf Zwecke und Absichten. „Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkür unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zu Zwecken machen soll."[1] Kant will also an der besprochenen Stelle nicht in Abrede stellen, daß die technischen Regeln praktischen Charakter haben können, er will nur verhüten, daß man „das Praktische nach Naturbegriffen und das Praktische nach Freiheitsbegriffen einerlei nehme"; er will also im Grunde dasselbe, wie in der „Grundlegung" und der Kritik d. pr. V. mit der Unterscheidung der hypothetischen und kategorischen Imperative.

Mit dem Gesagten dürfte gegenüber Stange erwiesen sein, daß Kant den Unterschied zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen stets festgehalten hat. Er schwankt nur insofern, als er die ersteren bald in technische und pragmatische scheidet, bald alle als technische oder als pragmatische bezeichnet; aber dies Schwanken ist unwesentlich. Wenn er die technischen Regeln gelegentlich der theoretischen Philosophie zuweist, so geschieht dies nicht, weil er die hypothetischen Imperative als

[1] M. d. V. 218.

theoretische Sätze bezeichnen und ihnen damit den Charakter als Imperative absprechen will, sondern um damit zum Ausdruck zu bringen, daß sie keine sittlichen Imperative sind, die eigentlich allein den Inhalt der praktischen Philosophie, im Sinne der Moralphilosophie, bilden sollten.

Daß aber Kant an der Unterscheidung der hypothetischen und kategorischen Imperative stets festhält, ist auch in der Sache selbst wohl begründet. So sicher man Zweck und Mittel zu unterscheiden hat, so sicher auch das Wollen des Zwecks und das Wollen des Mittels. Daß man aber das unentbehrliche Mittel wolle, wenn man den Zweck will, ist ein Vernunftgebot.

Wenn wir lediglich dieses Gebot des Mittels betrachten, so kann es ganz dahingestellt bleiben, woher der Zweck stamme und wodurch er bestimmt sei, ob durch Neigung oder Furcht oder sittliche Einsicht.

Andererseits ist die Angabe der geeigneten Mittel zu den jeweiligen Zwecken wohl zu unterscheiden von dem Gebot, sie anzuwenden. Diese Angabe ist allerdings Sache der Technik. Sie ermöglicht die Verwirklichung der Zwecke durch die theoretische Erkenntnis der Gesetze, der kausalen Zusammenhänge der Natur. Die verschiedenen Gebiete der Technik entsprechen daher genau den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften im weitesten Sinne. Es gibt eine physikalisch-chemische Technik (Technik im engeren Sinne), eine biologische (Kultur von Pflanzen und Tieren), innerhalb dieser eine anthropologische, die sich sowohl auf die physische Seite des Menschen bezieht (Hygiene, Gymnastik, Medizin, körperliche Erziehung), als auch auf die psychologische (Kunst der Seelenbehandlung z. B. in der individualen und sozialen Erziehung, in jeder Art der Regierung und in der Psychiatrie).[1]

Daß man sich aber der von der Technik angegebenen Mittel bediene, welches immer unser Zweck sein mag, das ist ein Vernunftgebot; „denn die Beurteilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft".[2] Dies Gebot ist auch bloß formal, da es gilt, welches auch der Inhalt der Zwecke und Mittel sein mag; es enthält eben darum auch — freilich nur durch den Zweck bedingte und beschränkte — Allgemein-

[1] Vgl. Paul Natorp, Sozialpädagogik. Stuttgart 1899. S. 38f.
[2] pr. V. 71.

gültigkeit und objektive Notwendigkeit für vernünftige Wesen. Und wenn jemand einen Zweck will, aber aus Bequemlichkeit oder infolge ablenkender Neigungen es unterläßt, die erforderlichen Mittel zu wollen, so wird er einen Selbstvorwurf empfinden, der der sittlichen Selbstverurteilung sehr ähnlich ist.[1]

So dürfte also der Versuch Stange, die ganze Unterscheidung der Imperative in hypothetische und kategorische als unhaltbar und von Kant selbst später aufgegeben zu beweisen, sich als vergeblich herausgestellt haben.

b) Stange sucht damit aber auch noch einen weiteren Vorwurf gegen Kant zu stützen, der, wenn er berechtigt wäre, diesen noch schwerer treffen würde.

Aus dem Nachweise nämlich, daß in den hypothetischen Imperativen die Vernunft nicht als praktische beteiligt sei, soll weiterhin folgen[2], daß man die kategorischen Imperative nicht mehr als apriorisch bezeichnen dürfe, weil es nunmehr an den ihnen entsprechenden nicht-apriorischen Grundsätzen der praktischen Vernunft fehle. Der Gegensatz zu Grundsätzen der praktischen Vernunft werde jetzt vielmehr durch solche Grundsätze gebildet, die aus der Sinnlichkeit ihren Bestimmungsgrund nähmen. An die Stelle des Gegensatzes zwischen apriorisch und empirisch, der in der Kritik d. r. V. sowohl auf dem Gebiet der Vernunft wie auf dem Gebiet der Sinnlichkeit konstatiert werde, würde der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit treten. Die Hauptfrage der Kritik würde nicht mehr lauten: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, sondern sie würde vielmehr dahin formuliert werden müssen: ob außer der Sinnlichkeit auch die Vernunft Bestimmungsgründe des Willens enthalten könne. So würde auch der Begriff des *a priori* eine andere Bedeutung bekommen wie in der Kritik d. r. V.; er würde nicht mehr einen verschiedenen Geltungswert innerhalb jedes einzelnen der verschiedenen Vermögen der Seele, sondern einen verschiedenen Geltungswert der verschiedenen Vermögen untereinander bezeichnen.

Soweit diese Folgerungen auf die Auseinandersetzung über die beiden Arten der Imperative gestützt werden, fallen sie mit deren Widerlegung auch ihrerseits in sich zusammen. Hier soll

---

[1] Vgl. Franz Staudinger, Das Sittengesetz. 2. Aufl. Berlin 1897. S. 64.

[2] A. a. O. S. 121.

dazu nur eins noch bemerkt werden: es ist allerdings richtig, daß die apriorischen Formen der Sinnlichkeit im Theoretischen, nämlich Raum und Zeit, auf dem Gebiet des Praktischen keine Entsprechung haben. Wenn man etwa an das Gefühl der Achtung denken wollte als „das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen und dessen Notwendigkeit wir einsehen können“: so wäre doch zu beachten, daß dieses nicht eine Form darstellt, deren Inhalt durch andere Gefühle gebildet wird, sondern daß es ein Gefühl ist neben anderen, allerdings allein ein „nicht pathologisch, sondern praktisch-gewirktes“.[1] Unrichtig ist aber jedenfalls die Annahme Stanges, daß sich der Gegensatz von apriorisch und empirisch nach der Auffassung Kants auf theoretischem und praktischem Gebiet innerhalb der Vernunft finde. Empirischen Inhalt hat auf beiden Gebieten an sich nur die Sinnlichkeit. Ist die theoretische Vernunft (der Verstand) empirisch, so ist er es nicht in sich, sondern dadurch, daß er sich auf einen sinnlichen Inhalt bezieht. Ist die praktische Vernunft empirisch, so ist sie es auch nicht in sich, sondern dadurch, daß sie Bestimmungsgründe des Willens gibt, die sich auf sinnliche Triebfedern beziehen, von solchen bedingt sind. Die theoretische wie die praktische Vernunft enthält also in sich nur Apriorisches, und das Empirische gehört auf beiden Gebieten zur Sinnlichkeit.[2] —

Stange sucht jedoch nicht nur mittels seiner Ausführungen über die kategorischen und hypothetischen Imperative, sondern auch auf anderem Wege zu zeigen, daß der Begriff des *a priori*, wie ihn Kant auf dem Gebiete der praktischen Vernunft gebraucht, in den wesentlichen Merkmalen sich unterscheide von dem Begriff des *a priori* der theoretischen Vernunft. Die wesentlichen Merkmale des theoretischen *a priori* seien Allgemeinheit und Notwendigkeit; apriorische Erkenntnis müsse also 1. zu allen Zeiten und für jeden gelten; 2. sie müsse jeden Zweifel ausschließen und apodiktisch gewiß sein.

Auf dem Gebiet der praktischen Vernunft dagegen höre zunächst das Merkmal der Allgemeinheit auf, ein wesentliches Merkmal des *a priori* zu sein. Denn hier werde das Prinzip der Glückseligkeit als ein allgemeiner, aber doch nicht apriorischer Bestimmungsgrund des Willens bezeichnet, während in der Kritik der reinen Vernunft keine Stelle nachweisbar sei, wo sich Kant

[1] pr. V. 90 und 92. [2] Vgl. Hägerström, a. a. O. 347f.

mit einer allgemeinen, aber doch nicht apriorischen Erkenntnis beschäftige. Die Allgemeinheit des Strebens nach Glückseligkeit, eine Tatsache, die Kant nicht abzuschwächen vermöge, bewirke diese veränderte Beurteilung des Merkmals der Allgemeinheit. Da diese also nach Kants eigner Erklärung (pr. 30) auch „zufällig" stattfinden könne, so entscheide die Allgemeinheit noch nichts über den Geltungswert eines Vernunftsatzes; vielmehr folge erst aus dem Geltungswert eines Vernunftsatzes nachträglich die Entscheidung, ob er allgemein sei oder nicht.

Nun ist es aber auch in der Kritik d. r. V. gar nicht Kants Ansicht, wie Stange irrig voraussetzt, daß überall, wo etwas allgemein gelte, Apriorität stattfinde; verwendet er doch schon gleich im Anfange der Vernunftkritik das Urteil: alle Körper sind schwer, als ein Beispiel eines allgemeinen, aber nicht apriorischen, sondern empirischen Urteils.[1] Er unterscheidet eben auch hier die empirisch festgestellte Allgemeinheit der Erfahrung, die Allgemeinheit „der erschöpften Zahl", von strenger, rationaler oder apriorischer Allgemeinheit.[2] In den Urteilen ersterer Art wird lediglich die Erkenntnis, die auf den bisherigen Wahrnehmungen beruht, zusammengefaßt, und es wird konstatiert, daß in keiner Wahrnehmung bisher sich eine Ausnahme gezeigt hat. Ausdrücklich bemerkt Kant bereits in der Kritik d. r. V. 648: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme".[3] Wird dagegen ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so daß gar keine Ausnahme möglich ist, so kann es nicht auf Erfahrung beruhen, sondern muß *a priori* gültig sein.[4] Demnach scheidet also Kant auch schon in der Kritik d. r. V. strenge und komparative Allgemeinheit; damit ist aber gesagt, daß nicht überall, wo Allgemeinheit vorliegt, diese auf ein *a priori* hinweist; auch die Allgemeinheit des Glückseligkeitsstrebens, die nur empirisch festgestellt werden kann, tut dies demnach nicht. Wenn Kant also in der Kritik d. pr. V. (30) bemerkt, Allgemeinheit könne auch „zufällig" stattfinden, so bezeugt dies durchaus keine Abweichung von seiner Ansicht in der Kritik d. r. V.

---

[1] r. V. 39f.

[2] Vgl. Al. Riehl, Der philosophische Kritizismus. I. Leipzig 1876. S. 324.

[3] r. V. 648. [4] r. V. 52. 108.

Bezüglich des zweiten Merkmals des *a priori*, nämlich der Notwendigkeit, sucht Stange[1] zu zeigen, daß Kant auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft in anderem Sinne objektive und subjektive Notwendigkeit unterscheide wie auf dem Gebiete der praktischen. Auf ersterem bezeichne subjektive Notwendigkeit eine eingebildete Notwendigkeit; denn er bemerke in der Polemik gegen Hume (pr. V. 12; 62), subjektiv notwendig würde der Begriff der Ursache sein, wenn unsere Überzeugung, daß ein Ding die Ursache eines anderen sei, lediglich aus der Gewohnheit, beide Dinge aufeinander folgen zu sehen, entstamme. Auf dem Gebiete der pr. V. dagegen sei subjektiv notwendig soviel wie physisch notwendig, d. h. durch die sinnliche Natur des Menschen bedingt; also nicht scheinbar oder eingebildet notwendig, sondern wirklich notwendig. Der Gegensatz von subjektiv und objektiv notwendig decke sich also hier mit dem Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft.

Aber auch hier können wir Stange nicht beistimmen. Kant führt aus, Hume meine, die Gewohnheit (eine subjektive Notwendigkeit), gewisse Dinge öfters neben- oder nacheinander wahrzunehmen, sei unvermerkt für eine „objektive Notwendigkeit, in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen", genommen worden.[2] Wenn hier die Gewohnheit eine subjektive Notwendigkeit genannt wird, so ist damit gemeint die psychische Nötigung, die in der Gewohnheit liegt, bewirkt durch die Assoziation der Vorstellungen. Das ist nun aber an sich keine eingebildete, sondern eine wirkliche Notwendigkeit. Die „Einbildung" besteht lediglich darin, daß die psychische Nötigung der Verknüpfung subjektiver Vorstellungen für eine sachliche Notwendigkeit in den Vorstellungsgegenständen angesehen wird. Also eine Notwendigkeit im Denkgeschehen, in einem psychischen Vorgang wird auf den Denkinhalt übertragen; denn was wir als objektive Notwendigkeit in unserer Erkenntnis bezeichnen, das bedeutet, daß der betreffende Denkinhalt so für den Gegenstand gültig sei. Wenn also jemand sich etwas „einbildet", oder wenn er überhaupt irgendwie eine irrige Ansicht hat, so müssen wir dies als notwendig eintretend fassen, wenn anders wir daran festhalten, daß die psychischen Vorgänge in ihrem zeitlichen Verlauf unter dem Kausalgesetz stehen. Aber wir haben hier lediglich eine

[1] A. a. O. 125f. [2] pr. V. 62.

Notwendigkeit im Eintreten dieser psychischen Geschehnisse, nicht bezieht sie sich auf den Inhalt bezw. den Gegenstand derselben. Es handelt sich um einen subjektiven Zwang, auf bestimmte Weise sich Dinge vorzustellen, aber nicht um eine innere sachliche Notwendigkeit des Vorgestellten.[1]

Es ist also kein Widerspruch mit dem Gebrauch des Begriffs „Notwendigkeit" in der Kritik d. r. V., wenn Kant in der Kritik d. pr. V. mit subjektiver Notwendigkeit eine wirkliche Notwendigkeit bezeichnet. Auch hier bezieht sich dieselbe auf das Eintreten eines psychischen Aktes, nämlich des Glückseligkeitsstrebens, aber da dieses in den verschiedenen Subjekten je nach der Verschiedenheit ihrer Individualität auf sehr verschiedene Gegenstände gehen kann, so kann es keinen für alle vernünftigen Wesen in allen Fällen giltigen Bestimmungsgrund, mithin keine innere objektive Notwendigkeit enthalten, die Geltung hätte auch abgesehen von dem Subjekt und seiner individuellen psychischen Beschaffenheit.

Diejenige Notwendigkeit, welche, unter dem ethischen Gesichtspunkt, im Gegensatz zu der objektiven des moralischen Gesetzes eine subjektive heißt, ist unter dem psychologischen (nach Kants Terminologie „physiologischen") Gesichtspunkt d. h. theoretisch angesehen, eine objektive, gegenständliche. Denn der Mensch ist ja für die theoretische Betrachtung „eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und in sofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß"; und wenn wir von ihm eine vollständige theoretische Erkenntnis hätten, so würde es keine menschliche Handlung, ja man darf sagen, überhaupt keinen psychischen Akt geben, den „wir nicht mit Gewißheit vorhersagen" und aus seinen vorhergehenden Bedingungen „als notwendig erkennen könnten". So erscheint also unter dem theoretischen Gesichtspunkt, das psychische Geschehen im Menschen als notwendig, wenn wir nämlich „lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen

---

[1] Zur Erläuterung des Gesagten verweise ich noch auf r. V. 263, wo Kant bezüglich der Ideen bemerkt, daß eine unvermeidliche Illusion in uns dadurch entstehe, daß „die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe . . . für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird".

wollen".[1] Aber wie mit der Konstatierung des notwendigen Eintretens eines psychischen Aktes noch gar nicht entschieden ist über die Geltung, die sein Inhalt als Erkenntnis hat, so auch noch nichts über die Geltung, die einem solchen Inhalt, gemessen an der ethischen Norm, zukommt; was, theoretisch betrachtet, als Produkt des psychischen Getriebes notwendig erscheint, das kann, auf seinen Wert als Willensbestimmung beurteilt, eine lediglich subjektive Geltung haben und von der objektiven Notwendigkeit, mit der das Sittengesetz gebietet, deutlich unterschieden sein.

So kämen wir zu dem Ergebnis, daß auch bezüglich des Merkmals der Notwendigkeit, das den Begriff des *a priori* charakterisiert, zwischen der Kritik der r. V. und der Kritik d. pr. V. kein Unterschied besteht. —

9. Doch verfolgen wir Stanges Ausführungen noch etwas weiter, weil dies nicht ungeeignet ist, den eigentlichen Sinn der Kantschen Ansicht in helleres Licht zu stellen.

Nachdem Stange zu den Resultat gekommen ist, daß die beiden Merkmale, welche für den Begriff des theoretischen *a priori* konstitutiv seien, zur Auffindung des praktischen *a priori* sich nicht eigneten, wirft er die Frage auf, welche Eigentümlichkeit des Sittlichen denn wohl Kant auf den Gedanken gebracht habe, daß es auch im Ethischen ein *a priori* gebe. Stange meint nun, das einzige Merkmal, das den Vergleich mit dem theoretischen *a priori* nahelege, sei die objektive Notwendigkeit, die Unbedingtheit mit der das Sittengesetz auftrete; eben wegen dieser habe er es als apriorisch, als Gesetz der Vernunft bezeichnet. Kant berufe sich hiermit, um die Beurteilung der ethischen Prinzipien als apriorischer Elemente der reinen Vernunft zu rechtfertigen, „auf die psychologische Tatsache, daß die ethischen Prinzipien eine unbedingte Nötigung für den Willen enthielten". Eine solche Willensnötigung liege aber nicht nur bei den sittlichen, sondern auch bei anderen Imperativen vor: den Geboten der Eltern an ihre Kinder, den Geboten des Staatsoberhaupts oder anderer übergeordneter Autoritäten; alle diese seien ebensogut Imperative, und sie seien bedingt oder unbedingt, je nachdem die Autorität, der sie entstammten, eine bedingte oder unbedingte sei. Alle Imperative seien Satzungen (nicht „Gesetze")

[1] r. V. 437 und 440.

und gingen hervor aus einem gebietenden Willen, der den Inhalt des Gebots willkürlich festsetze.

Dieser letzte Satz würde überhaupt den ganzen Grundgedanken der Kantschen Ethik umstoßen, daß es nämlich auch in der praktischen Beurteilung und Normierung des menschlichen Handelns „Vernunft" und damit die Möglichkeit geistiger Gemeinschaft unter den Menschen gebe. Stange kommt aber zu dieser radikalen Folgerung, weil er Kants Untersuchung zu sehr als eine psychologische faßt. Sicherlich werden ja die verschiedenen Gebote, die an den menschlichen Willen herantreten, ein gewisses Gefühl der Nötigung mit sich führen. Aber Kant ist es nicht um die Konstatierung dieser psychologischen Tatsache zu tun, er scheidet von der „gefühlten" die „eingesehene" Notwendigkeit. Er will eben gerade feststellen, welche von den Bestimmungsgründen des menschlichen Wollens — ganz einerlei, ob sie als Nötigung oder als Begehren uns zum Bewußtsein kommen — objektive, und welche nur subjektive Gültigkeit haben. Nun wird das letztere doch zweifellos zutreffen, bei solchen Befehlen, die entweder durch suggestiven Zwang eine Art instinktiven, blinden, mechanischen Gehorsam hervorrufen oder deren nötigende Wirkung auf Furcht oder Neigung sich gründet. In allen diesen Fällen liegt keine im Inhalt des Gebotes begründete und von der Vernunft des Wollenden als objektiv und sachlich anerkannte Notwendigkeit vor, sondern eben nur das psychologische Gefühl der Nötigung, dessen Eintreten von der individuell verschiedenen Beschaffenheit der Subjekte abhängt. Der vernünftige Wille „gibt sich nicht selbst, sondern fremder Antrieb gibt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts, das Gesetz"[1]; wir haben nicht Autonomie, sondern Heteronomie.

Es wäre doch auch wirklich mehr wie seltsam, wenn Kant der diese Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie zur Grundlage seiner Ethik gemacht hat, jenen psychologischen Zwang, der von einem fremden Befehl ausgeht, und die objektive Notwendigkeit des auf der eignen Vernunft ruhenden sittlichen Gesetzes nicht auseinandergehalten hätte.

10. Es mag in diesem Zusammenhang noch ein anderer Einwand Erwähnung finden, den man bezüglich der Merkmale des *a priori* im Praktischen gegen Kant erhoben hat.

[1] Grl. 72.

Hermann Schwarz[1] bemerkt nämlich, es sei bezeichnend für den Rationalismus Kants, daß ihm unter der Hand das Merkmal der Allgemeingültigkeit des kategorischen Imperativs die größte Bedeutung gewinne. Bei einer richtigen Schätzung müßte zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen dem sittlichen und außersittlichen Handeln gerade umgekehrt auf das Merkmal der Notwendigkeit der größte, ja aller Nachdruck fallen. Denn die Allgemeingültigkeit sei beim hypothetischen Imperativ von gleicher Art wie beim kategorischen; die Mittel zum Zweck würden durch den einen ebenso allgemein befohlen, wie die sittlichen Zwecke durch den andern. Weitaus wichtiger sei dagegen der Umstand, daß es sich das eine Mal um eine Notwendigkeit der Mittel, das andere Mal um eine Notwendigkeit der Zwecke handle. Dieser sehr wesentliche Unterschied hätte Kant davor bewahren müssen auf dem Gebiete des Sittlichen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ebenso gleich zu stellen, wie er es auf theoretischen getan. Mit der gleichen Art von Allgemeingültigkeit verbinde sich einserseits bei dem praktischen, andererseits bei dem sittlichen Guten ein ganz verschiedener Begriff der Notwendigkeit.

Dagegen wäre zu sagen, daß der Begriff der Notwendigkeit an sich selbst der gleiche ist, ob es sich nun um die Notwendigkeit der Zwecke oder die der Mittel handelt. Auf der Vernunft beruht die Notwendigkeit in beiden Fällen; denn aus ihr allein kann „alle Regel, die Notwendigkeit enthalten soll, entspringen".[2] Und so legt die Vernunft auch in die hypothetischen Imperative Notwendigkeit, aber diese ist allerdings nur subjektiv bedingt, und man kann die Bedingung nicht bei allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen. Nur dann ist eine Regel eine „objektive" (d. h. sachlich notwendige) und „allgemeingültige", wenn sie „ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem andern unterscheiden". Die „Notwendigkeit" von der Kant redet, betrifft also den Inhalt der Regel; sie besagt, daß eine Handlung im Urteil der Vernunft als notwendig, als sachlich geboten erscheine, daß „objektive Nötigung der [zur] Handlung"[3] vorliege. Dabei bleibt aber noch offen, in welchen Fällen diese Notwendigkeit Platz greife, ob bei allen Subjekten oder nur bei einigen; nur im ersteren Falle liegt Allgemeingültigkeit vor. Da

---

[1] Kantstudien II 55 ff.

[2] pr. V. 23, wo sich auch die folgenden Zitate finden. [3] pr. V. 22.

nun die Notwendigkeit eines Mittels immer eine bedingte ist, nämlich abhängig von einem Zweck, so ist ohne weiteres klar, daß eine Notwendigkeit die wirklich schlechthin und allgemein gelten soll, welche Zwecke auch immer sonst die Subjekte haben mögen, daß eine solche Notwendigkeit nur die eines Zweckes sein kann. Es wäre also — gerade umgekehrt als wie es Schwarz tut — zu sagen: die Notwendigkeit ist bei den kategorischen Imperativen dieselbe wie bei den hypothetischen, denn die Vernunft legt in alle ihre Gebote Notwendigkeit, aber Allgemeingültigkeit haben nur die kategorischen Imperative, und gerade aus diesem Merkmal folgt ohne weiteres, daß in dem kategorischen Imperativ nicht ein Mittel, sondern ein Zweck als notwendig vorgeschrieben wird.

Siebentes Kapitel.

Vernunft-Apriori oder Willens-Apriori?

1. Den rationalistischen Apriorismus Kants auf dem praktischen Gebiete will H. Schwarz[1] durch einen voluntaristischen Apriorismus ersetzen. Mit dem „bloßen Denkapriori", dem dürren Verallgemeinerungsprinzip der praktischen Vernunft, lasse sich das moralische Leben nicht erfassen. Nicht apriorische Regeln der Vernunft, sondern „eigenbürtige" Normen walteten auf dem Willensgebiet.[2]

2. Sehen wir zu, welches diese sind!

Die Willensregungen zerfallen nach Schwarz in niedere und höhere, die er wie Kant einem oberen und einem unteren Begehrungsvermögen zuteilt. Die niederen Willensregungen sind das Gefallen und Mißfallen, die höheren alle Akte des Vorziehens.[3]

---

[1] Hermann Schwarz, Psychologie des Willens. Leipzig 1900 (zitiert: Ps. d. W.) Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage. Berlin 1901 (zitiert: s. L.). Glück und Sittlichkeit. Halle 1902 (zitiert: Gl. u. S.).

[2] Ps. d. W. 271. s. L. 45.

[3] S. L. 30ff. — Wünschen (auch Triebe) und Widerstreben (auch Angst) sind nach ihm zuständliche Erregungen, mit denen uns die Akte des Gefallens und Mißfallens erfüllen.

Im Gefallen und Mißfallen erleben wir Werte bezw. Unwerte. Es gibt deren soviel Klassen, als es Arten des Gefallens und Mißfallens gibt. Gefallen und Mißfallen wird aber bewirkt:

1. durch zuständliche Erregungen, soweit sie Lust- oder Unlustgefühle sind (Zustandswerte);
2. durch psychische Akte bezw. gewisse Eigentümlichkeiten an ihnen, so durch evidente Urteile. Neben dem Gefallen an Wahrheit gehört hierher das am Schönen und Guten (ideelle Fremdwerte);
3. durch die Träger der genannten Zustände und Akte, die seelische Person (etwa auch ihre Schönheit, Klugheit, Kraft usw.), (Personwerte);
4. durch Zustände und Personen anderer einzelner Menschen (auch Gottes), (altruistische Fremdwerte);
5. durch menschliche Gesamtheiten als Ganzes (soziale Fremdwerte — mit den ideellen Fremdwerten zusammen als inaltruistische bezeichnet).

Die Akte des Vorziehens lassen sich in analytische und synthetische einteilen.

Analytisches Vorziehen findet statt zwischen Werten derselben Art. Sobald wir inne werden, daß sich zwei Willensziele zu einander verhalten wie Wert und Unwert, höherer und niederer Wert, Wertsumme und Einzelwert, so findet sofort ein Akt des analytischen Vorziehens statt, indem wir nicht umhin können, jeweils das erste dem zweiten vorzuziehen.

Synthetisches Vorziehen findet statt bei ungleichartigen Werten. Während dem analytisch Wählenden schon vorher erkenntlich ist, wo das Bessere liegt, werden wir beim synthetischen Vorziehen erst durch den Akt des Vorziehens bewußt, was besser und was schlechter ist. In diesem synthetischen Vorziehen waltet innerer Normzwang. „Es betätigt sich von innen heraus nach eigenbürtigen Regeln, sowie auch das logische Denken unter autonomen Gesetzen steht.“[1] Und zwar gibt es zwei Normgesetze synthetischen Vorziehens. Das erste besagt: das Wollen von Personwert ist höher zu stellen als das Wollen von jedem Zustandswert; das zweite: das Wollen von unselbstischem Wert (Fremdwert in seinen verschiedenen Arten) ist vorzuziehen dem Wollen von selbstischem Wert.

---

[1] S. L. 44.

Die Gefallens- (und Mißfallens-)akte und die sie begleitenden zuständlichen Erregungen wirken als Triebfedern (Motive)[1], und zwar ist ihr Eintreten kausal bedingt von vorangehenden psychischen Vorgängen; sie stehen also unter Naturzwang. Die psychische Person bleibt dabei wesentlich passiv. Die Vorziehensakte dagegen stehen unter Normzwang. Unter diesem stehen nämlich solche psychische Akte, deren alleinige Ursache die Person ist, sofern sie rein aus sich heraus nach selbständigen Gesetzen zu wirken vermag; sie steht dabei nicht passiv unter kausalem Zwang infolge der Einwirkung anderer Faktoren, sondern sie ist aktiv gemäß gewissen Normen, die in ihrem Wesen liegen. Das Vorziehen hat also keine Motive, die es selbst kausal beeinflußten — kein Motivzwang nötigt uns dazu, sondern Normzwang —; wohl aber ist es selbst Motiv; es steigert stets die Motivkraft derjenigen von zwei streitenden Gefallensregungen, auf deren Seite es sich stellt.[2]

Einen Beweis für das Wirken des synthetischen Vorziehens und für seine Gesetze findet Schwarz darin, daß die Völker im Laufe ihrer Entwicklung immer stärker das Wollen persönlichen Werts gegen das Begehren nach zuständlichem und das selbstlose Wollen gegen das selbstische betont hätten. Die Selbstbeobachtung wie das Urteil des sittlichen Allgemeinbewußtseins scheint ihm das zu bestätigen.[3]

3. Schwarz wendet also zur Feststellung seines Willens-Apriori die empirische Methode an: die psychologische Beobachtung an sich selbst und seiner Umgebung und die kulturgeschichtliche Erfahrung (einschließlich der Geschichte der Ethik) zeigt ihm gewisse durchgehende Arten des Vorziehens, und diese bezeichnet er wegen ihres, wie ihm scheint, allgemeinen Vorkommens als apriorisch. Damit erhält aber der Begriff des *a priori* einen ganz anderen Sinn wie bei Kant. Es ist ja einer der grundlegenden Sätze Kants, daß das *a priori*, dessen Merkmale strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sind, niemals durch Erfahrung begründet werden könne. Auch ist damit, daß eine bestimmte Art des Vorziehens durchgehends in der Erfahrung sich konstatieren läßt, noch gar nicht bewiesen, daß sie vorkommen soll und worauf diese Geltung (als sein sollend) beruht. Es handelt sich in der Ethik nach Kantscher Auffassung nicht um das, was

[1] Ps. d. W. 39. 183 A. 240. [2] Ps. d. W. 300. [3] Ps. d. W. 333.

geschieht, sondern das, „was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht".[1]

Wenn nun Schwarz gewisse Arten des Vorziehens als die seinsollenden bezeichnet, wenn er dem Naturzwang den Normzwang entgegenstellt, so gebraucht er hier als bekannt und selbstverständlich einen Begriff, der gerade den Gegenstand der Kantschen Untersuchung bildet; denn das Normgemäße ist eben das Pflichtmäßige, das Gute. Kant will aber gerade feststellen, was wir mit diesen Wertprädikaten (Pflicht, gut) meinen, im Unterschied von anderen Prädikaten wie angenehm, nützlich, schön?[2] Der kategorische Imperativ soll überhaupt nur aussagen, „was Verbindlichkeit sei".[3]

Gewiß bleibt die Feststellung dessen, was den verschiedenen Völkern und Zeiten für gut gegolten, welche durchgehenden Züge sich darin finden, welche Gesetze der Entwicklung sittlicher Anschauungen sich nachweisen lassen — eine wichtige Aufgabe der historischen Ethik. Aber Kant bearbeitet diese Fragen nicht, er will nicht feststellen, was als gut gegolten hat oder gilt, sondern was der Begriff „gut" bedeutet, was die Menschen damit, daß sie bestimmte Handlungsweisen — deren Inhalt im Laufe der Entwicklung wechseln mochte — als gut, als pflichtmäßig bezeichneten, eigentlich meinten. Er entdeckt nun aber als den eigentlichen Sinn dieser Begriffe und damit als die apriorische Voraussetzung dafür, daß es überhaupt Sittlichkeit gibt, den kategorischen Imperativ. Gäbe es diese Art geistiger Gesetzmäßigkeit in der Beurteilung des Wollens und Handelns nicht, so gäbe es überhaupt keine sittlichen Wertschätzungen und Gebote, so wenig wie es ohne jene geistige Gesetzmäßigkeit, die in der räumlichen und zeitlichen Anordnung der Empfindungen und in der Verknüpfung derselben nach Kausalität sich äußert, naturwissenschaftliche Erkenntnis gäbe.

Freilich an dem in der Erfahrung gegebenen Wollen und an den inhaltlich bestimmten sittlichen Urteilen, die darüber gefällt werden, hat die Erkenntnis des Sittlichen und damit die Feststellung des *a priori* das Erfahrungsmaterial, das Anlaß und Ausgangspunkt der Untersuchung bildet. Auch hier gilt das Kantsche Wort: daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe, daran ist gar kein Zweifel, aber es gilt auch die Ein-

---

[1] Grl. 51. [2] Grl. 14ff. [3] M. d. S. 25.

schränkung, sie entspringt darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.[1] Ich muß also allerdings das sittliche Phänomen erfahren, in mir erlebt haben, wenn ich mich veranlaßt fühlen soll, mir darüber klar zu werden, was der Begriff des Sittlichen eigentlich bedeutet. Um dies dann aber festzustellen, bedarf es nicht weitgehender kulturgeschichtlicher Forschungen, sondern beliebige Fälle sittlicher Beurteilung können zum Ausgangspunkt dieser Feststellung gewählt werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Untersuchung von Schwarz, soweit sie wirklich nach der von ihm proklamierten empirischen Methode stattfindet, die Kantsche nicht ersetzen und nicht gefährden kann, sie mußte dieselbe vielmehr prinzipiell als Voraussetzung anerkennen, insbesondere kann das empirisch festgestellte voluntaristische *a priori* von Schwarz niemals an die Stelle des Kantschen treten. Da sich aber Schwarz über dieses sein Verhältnis zu Kant, wie mir scheint, nicht völlig klar ist, so ist es begreiflich, daß vielfach seine Polemik gegen Kant diesen nicht trifft, und daß er gelegentlich mit Kant in der Sache übereinstimmt, ohne sich dessen bewußt zu sein.

4. So ist es unberechtigt, wenn er Kant vorwirft, er habe Normzwang und Naturzwang nicht auseinandergehalten.[2] Die „Achtung vor dem Gesetz", ein „gleichsam ästhetisches Gefallen" sei, so erklärt Schwarz, nur eine Gefallensregung neben anderen, sie richte sich auf einen neuen inaltruistischen Fremdwert und steigere lediglich die Zahl der vorhandenen. Über den Streit der Gefallensregungen (den Kampf der Motive) werde infolge dessen gar nichts entschieden; es lasse sich gar nicht vorher einsehen, warum wir den übrigen Gefallensregungen weniger als gerade dem Gefallen am Bilde der Gesetzmäßigkeit folgen sollten. Oder anders ausgedrückt: das Gesetz der Vernunft sei für Kant Willensobjekt, und es sei nicht erkennbar, was dieses Willensobjekt vor anderen Willensobjekten und Werten auszeichnen solle. So übe es also bei Kant auf den Willen einen Motivzwang, also einen Naturzwang.[3]

Während aber ein von der Vernunft diktiertes Gesetz erst im Willen Eingang finden müsse (was nur durch ein Gefallen an der Norm möglich sei, das — in seiner Wunschstärke unsicher

---

[1] r. V. 647. [2] Ps. d. W. 328.
[3] Ps. d. W. 304. 308. 315 s. L. 45 A.

und unbestimmt — durch andere Wünsche über den Haufen gerannt werden könne), sei dies bei einem Normzwang, der im Willen selbst liege, nicht nötig, ja sinnlos.[1]

Dem gegenüber sei zunächst festgestellt, daß sich Kant des Unterschiedes von Normzwang und Naturzwang sehr wohl bewußt war. Ausdrücklich betont er: die Notwendigkeit, die das Gesetz ausdrückt, soll keine Naturnotwendigkeit sein[2]; er setzt den Unterschied der „praktischen“ und der „pathologischen“ Nötigung (d. h. des Naturzwangs) genau auseinander[3]; er erklärt: „das Sollen drückt eine Art Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.[4] „Das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz und das Naturgesetz unterscheidet, setzt uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette“.[5]

Das will besagen — wie wir bei der Erörterung der Freiheitsfrage noch näher sehen werden —: die Betrachtungsweise, die den sittlichen Wert im Unterschied von anderen Werten in seiner Eigenart feststellt und als sein konstituierendes Merkmal das unbedingte Sollen erkennt, ist eine ganz andere wie diejenige, welche die Innenvorgänge vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus untersucht, wie dies die Psychologie tut. Dort handelt es sich in erster Linie um den verschiedenen sachlichen Wert von Arten des Wollens und Handelns; nicht ihre psychologische Verwirklichung, sondern ihr Inhalt und die Schätzung, die wir ihm angedeihen lassen, kommt zunächst in Betracht; es soll festgestellt werden, was gilt, „ob es gleich niemals geschieht“. Und nur bei dieser Betrachtungsweise hat der Begriff des Sollens, des „Normzwangs“ seine Stelle.

Eine psychologische, also naturwissenschaftliche Aufgabe ist es dagegen, zu untersuchen, welche Motivationskraft das sittliche Sollen hat; inwiefern die Vernunft „das Vermögen hat, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen“.[6]

Wenn Schwarz gegen Kant einwendet, das Gefallen an der Norm sei in seiner Motivationskraft unsicher und könne durch

---

[1] Ps. d. W. 341 ff. [2] pr. V. 40. [3] pr. V. 98. [4] pr. V. 438.
[5] R. VII 141 (über Schulz' Versuch e. Anleitung z. Sittenlehre 1783).
[6] Grl. 91.

andere Motive überwunden werden, so entspricht das ja auch durchaus dem wirklichen Geschehen, das sehr häufig einen Sieg der widersittlichen Motive zeigt. Wenn er aber meint, durch Konstatierung des dem Willen einwohnenden Normgesetzes einen Faktor gefunden zu haben, der den Sieg des Sittlichen garantiere, so verfällt er selbst in die Verwechslung von Norm- und Naturzwang; denn eine solche Norm, die das tatsächliche seelische Geschehen beherrschte und einen bestimmten Verlauf desselben — also hier den Sieg der sittlichen Motivgruppe — notwendig machte, die wäre eben keine „Norm" mehr, sondern ein Naturgesetz; sie enthielte keine Aussage über das Sollen, sondern über das Sein.

Übrigens kommt Schwarz an anderen Stellen selbst zu Ansichten, die sich mit der Kantschen, gegen die er polemisiert, tatsächlich decken. Denn welches ist nach ihm die psychische Wirkung des synthetischen Vorziehens? Es steigert die Motivkraft derjenigen von zwei streitenden Gefallensregungen, auf deren Seite es sich stellt; es ist in diesem Sinne selbst Motiv; und dies vom synthetischen Vorziehen sanktionierte Motiv erscheint als „imperatives" Motiv von unmittelbarer Würde und begleitet von dem Gefühl der Achtung.[1] So charakterisiert Schwarz selbst schließlich das unselbstische Pflichtbewußtsein als im reinen Gefallen an der Norm (d. h. dem synthetischen Vorziehen) bestehend. Also ist auch für ihn tatsächlich das Sittengesetz Objekt des Gefallens[2]; — was auch für die psychologische Betrachtung richtig ist.

---

[1] Ps. d. W. 30; s. L. 59.

[2] s. L. 319. — Noch deutlicher zeigt sich dies gelegentlich eines Einwandes, den er sich nachträglich macht (Gl. u. S. 178). Er bemerkt nämlich, das Gefallen an einem synthetischen Wahlakt und das Mißfallen daran, einen solchen unterlassen zu haben, sei doch auch nur ein Gefallen bezw. Mißfallen unter vielen. Wie sollten wir gerade ihm Gehör schenken? Wenn auch das synthetische Vorziehen dem Vorgezogenen eine gewisse innere Würde verleihe, so sei doch der Wunschwert der verglichenen Willensgegenstände ein sehr verschiedener, und so sage das naturhafte Vorziehen: Jetzt nach der Stärke deines Wunsches liegt dir mehr am Eigenwert als am Fremdwert und mehr am Zustandswert als am Personwert. Also wähle dort den selbstischen, hier den zuständlichen Wert. Er sucht diese Schwierigkeit zu beseitigen durch nachträgliche Annahme eines dritten Axioms synthetischen Vorziehens, welches besage, das Gefallen am synthetischen Vorziehen stehe höher als jedes andere Gefallen; damit sei entschieden, daß das sittliche Vorziehen höher als das naturhafte stehe, und das Bewußtsein hiervon sei das Bewußtsein der Pflicht.

Es ergibt sich somit eine tatsächliche Übereinstimmung zwischen den Ansichten von Kant und Schwarz, wenn man zwei Fragen und ihre Beantwortungen reinlich sondert, nämlich: 1. die ethische Frage: Worauf gründet sich die innere Geltung des Sittengesetzes? Worauf die Antwort bei beiden lautet: Nicht auf vorliegende Motive und deren Intensität, denn diese wirken nur nach Naturzwang, sondern auf das Bewußtsein der inneren Gültigkeit, der Normalität; 2. die psychologische Frage: Wie wirkt das Bewußtsein des Sittengesetzes? Antwort: Es wirkt als Motiv, das allerdings durch das begleitende Achtungsgefühl von den anderen Motiven inhaltlich leicht zu sondern ist, über dessen Motivationskraft sich aber vom psychologischen Standpunkt nichts *a priori* bestimmen läßt.

5. Daß aber Schwarz, trotz der faktischen Übereinstimmung, gegen Kant polemisiert, hat seinen tieferen Grund wohl darin, daß er bei diesem auch seine eigne empirisch-psychologische Methode voraussetzt und Kants Ausdrücke „Vernunft“ und „Wille“ psychologisch faßt.

Aber es ist Kant gar nicht darum zu tun, Wille und Vernunft etwa als verschiedene „Seelenvermögen“ einander gegenüberzustellen und darauf Nachdruck zu legen, daß in der Vernunft und nicht im Willen das apriorische Sittengesetz liege. In der Tat sind ja auch Wollen, Fühlen, Vorstellen für die psychologische Analyse Bestandteile jeder geistigen Funktion, heiße sie nun ästhetisch, ethisch, logisch oder religiös, mag auch das eine oder andere Element bei dieser oder jener Funktion vorwiegen. Kant fragt gar nicht, in welcher psychologischen Form, ob etwa mehr als klare Vorstellung oder als dunkles Gefühl das Sittengesetz im Seelenleben des einzelnen sich darstelle, es ist ihm das ebenso gleichgültig wie die Frage, inwiefern angeborene oder erworbene Dispositionen hier wirken, und auf welche Weise in den Menschen das Bewußtsein des Sittengesetzes sich entwickele: ihm ist es lediglich um den Sinn und Wert desjenigen Gedankeninhalts zu tun, den das Wort das „Gute“ (oder die „Pflicht“) bezeichnet. Solche psychologische Untersuchungen will er natürlich nicht verbieten, sie fallen aber nicht unter den Gesichtspunkt, von dem aus er dieses Gebiet betrachtet. Wie wenig er psychologische Scheidungen vornehmen will, zeigt auch die Sorglosigkeit im Gebrauch der Ausdrücke „Vernunft“ und „Wille“. Er sagt geradezu: „Der Wille ist die praktische Vernunft

selbst"[1]; er bezeichnet sein moralisches Prinzip auch als „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens"[2]; er erklärt: „Das moralische Sollen ist eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt"[3]; endlich bemerkt er: Das Sittengesetz interessiert, „weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz (!), mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist".[4] Deutlicher konnte doch Kant wahrlich nicht zum Ausdruck bringen, daß er Vernunft und Wille nicht als zwei getrennte „Seelenvermögen" auffaßt, von denen das eine dem anderen Gesetze vorschreibe; man könnte vielmehr sein *a priori* ebensogut Willensapriori wie Vernunftapriori nennen. So erklärt denn auch Kant die Autonomie, deren Prinzip ja der der praktischen Vernunft entstammende kategorische Imperativ ist, als „die Eigenschaft des Willens (!), sich selbst ein Gesetz zu sein".[5] Schwarz gesteht selbst zu[6], daß Kant mit seinem Begriff der „Autonomie" den besten Ausdruck für das sittliche Grundphänomen geschaffen habe, das darin bestehe, „daß der sittliche Wille durch seinen eignen (eben darum synthetischen) Vorziehensakt eine neue Würde am Wollen selbst stifte". Aber freilich, fügt er bei, dann habe ihn wieder sein „rationalistischer Rausch" ergriffen!

6. Eine sachliche Differenz besteht allerdings bezüglich des mit dem Wollen verbundenen theoretischen Elements. Kant rechnet den mit der praktischen Vernunft gleichgesetzten Willen zum Begehrungsvermögen; und das letztere definiert er als das Vermögen eines lebenden Wesens, durch seine Vorstellungen Ursache der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein.[7]

Wie nun Schwarz ein oberes Begehrungsvermögen (die Akte des Vorziehens) von dem unteren (den Akten des Gefallens) unterscheidet, so macht auch Kant diese Unterscheidung, und zwar

---

[1] M. d. S. 12. — Schon bei **Aristoteles** haben wir die praktische Vernunft, die zugleich vernünftiger Wille ist, in dem Begriff des *ὀρεκτικὸς νοῦς* (*ἡ ὄρεξις διανοητική*), Ethica Nicom. 6, 2; vgl. de anima 3, 9, 3 *ἐν τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπίθυμία καὶ ὁ θυμός.* Cicero definiert: Voluntas est, quae quid cum ratione desideret. Tusc. quaest. 4, 6, 12, und die Scholastiker erklärten: Voluntas est appetitus rationalis; voluntas est in rationabili; bonum intellectum est obiectum voluntatis. — Vgl. O. Willmann, Empirische Psychologie. Freiburg 1904. S. 121.

[2] Grl. 56f. [3] Grl. 84. [4] Grl. 91. [5] Grl. 74; vgl. 67.

[6] Ps. d. W. 342. [7] pr. V. 8 A.; vgl. U. 14f.

versteht er unter dem oberen „das Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen, d. i. nach Prinzipien zu handeln oder den Willen", der „nichts anderes ist als praktische Vernunft"; mit dem „unteren Begehrungsvermögen"[1] meint er dagegen das Vermögen, nach der Vorstellung von Objekten zu handeln, die „vermittelst der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust" die Willkür bestimmen.[2] Man könnte nun zunächst meinen, daß auch hier völlige Übereinstimmung bestehe. Denn dem normgemäßen Vorziehen bei Schwarz scheint zu entsprechen das Handeln nach der Vorstellung von Gesetzen, dem Handeln aus Gefallen oder Mißfallen aber dasjenige aus Lust oder Unlust an einem Objekt. Indessen behauptet Schwarz, daß das theoretische Moment (also die Vorstellung des Gesetzes bezw. des Gegenstandes), das Kant stets beim Wollen voraussetzt, mit dem Wollen nicht notwendig verbunden sei. Er sucht zu zeigen, daß die Willensregungen „gegenstandslos" seien, wenn gleich darum auch nicht „richtungslos".[3] Und dies soll nicht nur für das Gefallen und Mißfallen gelten, sondern auch für das analytische und synthetische Vorziehen; auch dies sei „objektlos" und darum zuerst unfaßbar. Freilich verkennt er nicht, daß meist „mehr oder minder genaue Zielvorstellungen zu unseren Wollen hinzutreten", und daß ohne diese die Willensregungen ein „blindes und unklares Treiben oder Drängen sind".[4]

Im Sinne Kants könnte man demgegenüber nun sagen, daß derartige blinde Willensregungen für die ethische Untersuchung zur Feststellung des Moralprinzips nicht in Betracht kämen, da der ethischen Beurteilung nur mit Bewußtsein gewollte Handlungen unterlägen, und auch diese nur, wenn der Entschluß dazu mit dem Bewußtsein seiner Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit gefaßt worden ist.

Schwarz aber will schon in unklarem, triebartigem (synthetischem) Vorziehen sittliches Wollen erblicken.[5] Wenn ein Student, um aus Eitelkeit einen Schmiß zu gewinnen, die Furcht vor der ersten Mensur überwinde und die Schmerzen eines Hiebes ertrage, also Personwert über Zustandswert setze, so liege darin wenigstens „ein Stückchen Sittlichkeit". So wäre denn auch das

[1] Grl. 34. [2] pr. V. 27f. [3] Ps. d. W. 167. 181.
[4] Ps. d. W. 182f. S. L. 147. [5] S. L. 87.

Tun des Geizigen, der Zustandswert (Bequemlichkeit, Genüsse) opfert, um dadurch erhöhten Personwert (Gefühl der Sicherung, der Unabhängigkeit oder auch der Macht der Person) einzutauschen, sittlich.[1]

Zu diesen Behauptungen kann aber Schwarz wohl nur dadurch kommen, daß er sich anlehnt an eine gewisse äußerliche, summarische Art des sittlichen Urteils, wie sie sich bei solchen, die über die prinzipiellen ethischen Fragen noch wenig nachgedacht haben, in weitem Umfang finden mag. Dabei werden einfach gewisse inhaltlich bestimmte Handlungsweisen schlechthin oder im Vergleich mit anderen gelobt, andere getadelt, und es wird dabei nicht auf die innere Verfassung geachtet, aus der sie entspringen. Ich denke aber, daß der einzelne von dieser unentwickelten Art sittlicher Beurteilung leicht zu der Einsicht gebracht werden kann, daß die Gesinnung, aus der das Handeln hervorgeht, der eigentliche Gegenstand des Urteils sein muß, und daß nur dann von sittlicher Handlung geredet werden kann, wenn dieselbe hervorgeht aus dem — mehr oder minder klaren — Bewußtsein, daß sie geschehen solle, weil sie die inhaltlich richtige sei. Um also Sittlichkeit in dem Handeln des in dem Beispiel erwähnten Studenten, bezw. des Geizigen zu finden, müßte die Fiktion gemacht werden, daß ihnen die Tendenz, der sie folgen, nicht als Eitelkeit bezw. Geiz bewußt ist — d. h. als eine im Grunde nicht sein sollende —, sondern als eine pflichtmäßige.

Es reicht auch noch nicht hin, um ihr Handeln zu einem sittlichen zu gestalten, daß ihnen das eine als „besser" erscheint wie das andere, solange sie noch das Gefühl haben, daß es eigentlich doch nicht sein sollte. Es ist eben auch nur durch Anlehnung an ein noch ungeklärtes sittliches Bewußtsein zu verstehen, wenn Schwarz meint, das „sittlich Bessere" sei der Kardinalbegriff der Ethik.[2] Es bedarf doch nur einfacher Reflexion darauf, daß über die sittliche Qualität der Handlung eben die Gesinnung entscheidet, um zu erkennen, daß das „sittlich Gute" im strengen Sinne einen Komparativ ausschließt. Entspricht die Gesinnung der sittlichen Norm, dann ist eben die Handlung gut, anderenfalls schlecht. Gewiß kommt uns das Gute zum Bewußtsein als dasjenige, was allem Anderen vorzuziehen ist, was also besser ist als dieses; aber darum gibt es sich nicht als das „sitt-

[1] S. L. 214f. [2] S. L. 54.

lich Bessere", sondern der Wille, der das, was besser ist als alles andere, verwirklicht, der ist einfachhin sittlich gut.

Endlich und vor allem ist zu beachten, daß das in den Beispielen vorliegende synthetische Vorziehen (nach der ersten Norm), das Schwarz selbst als „blind" bezeichnet, doch des theoretischen Moments nicht entbehrt; denn Zustands- und Personwert muß doch, wenn auch noch so unbestimmt, vorgestellt werden, damit ein Gefühl des Unterschieds daran sich hefte. Übrigens gibt Schwarz selbst zu, daß hier der persönliche Wert in gar Geringes gesetzt werde, und er meint, um den „echten" Personwert zu finden, dazu bedürfe es der ethischen „Reflexion". Damit ist aber doch das Vernunftmoment im Wollen anerkannt.[1]

Aber auch das synthetische Vorziehen nach der zweiten Norm ist ohne inhaltliche Vorstellungen gar nicht zu denken. Die Frage nämlich, welcher der verschiedenen Fremdwerte der höchste sei, bedarf nach Schwarz selbst zu ihrer Lösung vernünftiger Reflexion[2]; aus dem lebendigen Gehalt der inneren Norm ist, nach ihm, ein „abstraktes Prinzip" herauszuheben; nur bei klarer Erkenntnis des Sittengesetzes ist ein Pflichtenkonflikt zu lösen.[3]

---

[1] Ich verweise in diesem Zusammenhang noch auf die treffende Ausführung in Paul Natorps Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Freiburg i. B. 1888 S. 122: „Daß zum Wollen jedenfalls Erkenntnis gehört, vielmehr daß Wille Erkenntnis ist, wird heute wohl nur von Wenigen noch bestritten. Aber eben als praktischer, wird man sagen, liege ihr eine elementare Bewußtseinsgestalt zugrunde, nämlich das Begehren, welches wie das Gefühl, vom Erkennen radikal unterschieden und einer „Kritik", die nur auf die Erkenntnisgründe gehe, gänzlich entzogen sei. Aber sollen diese Bewußtseinsgestalten überhaupt allem Begreifen und allem Erkennen entzogen sein, so sind sie überhaupt gar kein wissenschaftliches Objekt mehr. Andernfalls müssen sie doch auch irgendwie unter die Kritik des Erkennens fallen. Oder soll es ein Erkennen geben, ohne eine Kritik desselben? Das wäre eine Erkenntnis ohne Gesetz, ohne eine Norm ihrer Wahrheit, mithin ohne Wahrheit . . . der Bewußtseinszustand, den wir Fühlen und den wir Begehren nennen, wäre überhaupt nicht der mindesten Bestimmtheit fähig, gäbe es nicht irgend eine Bestimmung, mithin Objektivierung seines Inhalts, die denn auch faktisch immer gewagt wird; wir meinen doch in etwa auch angeben zu können, was im Fühlen uns bewußt wird (Leid oder Schmerz) und was im Zustand des Begehrens (Strebens oder Widerstrebens). Natürlich erfordert die Bestimmung der positiven und negativen Richtung des Fühlens und Begehrens ebenso dringlich die Voraussetzung eines Gegenstandes wie die Bestimmung einer Bewegungsrichtung die der Richtpunkte. Und so eröffnet sich ein weites Feld für Objektivierungen."

[2] S. L. 225f. [3] S. L. 330.

So kommt Schwarz selbst zu dem Satze: um als geistige und sittliche Persönlichkeit zu handeln, dürfe man sich den Person- und Fremdwerten nicht blind überlassen, sondern man müsse in bewußtem Entschluß sich dafür entscheiden; nur ein solches Handeln verdiene den Namen sittlich.[1]

Ganz deutlich erkennt er auch die Notwendigkeit der Verknüpfung eines theoretischen Moments mit dem Wollen in seiner Definition des „sittlich Guten“ an.[2] Als sittlich gut gelten ihm nur Wahlakte, in denen wir als Normwesen uns entscheiden, „die den Regeln des synthetischen Vorziehens bewußt folgen“. Es gehe nicht an, das einfache Wollen persönlicher Werte, bei denen wir uns rein als Naturwesen dem größeren Motivzwang hingäben, noch als sittlich gut zu bezeichnen. Denn risse uns z. B., ohne daß wir wählen, der lebhafte Wunsch, die lebhafte Vorstellung persönlichen Wertes ohne weiteres fort, einen Zustandswert zu vernachlässigen, so zeuge dies zwar von augenblicklicher Stärke des persönlichen Wollens, aber nichts verbürge, daß wir nicht auch die zuständlichen Werte, die uns jetzt gering erschienen, im nächsten Augenblick noch stärker begehrten.

So zeigt sich, daß Schwarz durch die Sache selbst über seine Entgegensetzung von Vernunft und Wille hinausgehoben wird, daß er das theoretische Moment (Vorstellungen, Grundsätze) in dem der sittlichen Beurteilung unterliegenden Wollen ebenso schließlich anerkennen muß, wie Kant dies von vornherein tut, und daß somit eine psychologisch gemeinte Unterscheidung von Vernunft und Wille in dieser ethischen Untersuchung keinen Platz hat.

7. Kann man schon in den angeführten Stellen die tatsächliche Annäherung an Kant leicht erkennen, so tritt diese noch deutlicher hervor in der Beschreibung, die Schwarz von der „selbstlosen sittlichen Gesinnung“[3] gibt. Dieselbe werde, so führt er aus, noch nicht dadurch bewiesen, daß man unselbstischen Motiven rein zufällig passiv nachgebe; auch nicht durch einzelne wohlwollende Absichten, augenblickliche Guttaten; denn unter Gesinnung verstehe man etwas Allseitiges, Dauerndes. Dauernd unselbstische Neigungen gehörten zwar dazu, machten sie aber noch nicht aus; zu alledem müsse als ausschlaggebend hinzutreten das „unselbstische Pflichtbewußtsein, das im reinen Gefallen an der Norm wurzelt“. Was ist das anderes als Kants „reine

[1] S. L. 104. [2] S. L. 65. [3] S. L. 310ff.

Achtung vor dem Gesetz" — wobei noch zu bemerken wäre, daß im Begriff der Achtung, das mit dem Bewußtsein der Norm verbundene Gefühl der Verbindlichkeit viel besser zum Ausdruck kommt als im Begriff des „Gefallens". Und das, was Schwarz als sittliche Gesinnung bezeichnet, mit dem das Einzige in der Welt gefunden sei, was unbeschränkten sittlichen Wert habe, was ist das anderes als Kants „guter" oder „reiner" Wille?

Es kann aber doch auch nicht behauptet werden, daß diese „sittliche Gesinnung" in ihrer Vollkommenheit in irgend einem Menschen als psychische Wirklichkeit durch Erfahrung nachgewiesen werden könne, und so ist Schwarz unvermerkt über seine empirisch-phychologische Betrachtungsart hinausgelangt zur Feststellung einer idealen, nirgends ganz verwirklichten Norm, die aber als apriorische Bedingung des sittlichen Urteils unentbehrlich und diesem Urteil eben immanent ist.

8. Es läßt sich aber noch in anderen Punkten nachweisen, daß Schwarz mit Kant tatsächlich übereinstimmt, oder daß seine Ausführungen erst durch Heranziehung Kantscher Gedanken eine innerlich notwendige Korrektur finden können. Es soll dies an seinen Darlegungen über das synthetische Vorziehen nach der ersten und nach der zweiten Norm noch näher dargetan werden.

Die erste Norm gebietet Personwert über Zustandswert zu setzen, aber sie entscheidet nicht unmittelbar, was denn echter Personwert sei; dazu muß die ethische Reflexion zu Hilfe gerufen werden. Diese soll entscheiden, indem sie die Regel des synthetischen Vorziehens „gedanklich weiterführt"[1] und „mit Bewußtsein daraus folgert". Denn sie gebiete ja den Personwert, „etwas Inneres" höher, als das mehr Äußere, den Wert unseres Zustandes, zu stellen. So sei demnach auch der rein persönliche Wert, der ganz im Wertenden selbst ruhe, zunächst über denjenigen zu setzen, den wir dem Zufall verdankten, „der also in unserer besseren physischen oder psychischen Ausstattung" oder in der Meinung unser Mitmenschen über uns bestehe. Daraus ergebe sich die allgemeine Regel, das Wollen des mehr innerlichen Personwerts ist dem Wollen, das auf mehr äußerlichen Personwert geht, vorzuziehen.

Mag nun der Inhalt dieser Folgerung richtig sein oder nicht.

[1] S. L. 138 f.

jedenfalls erscheint sie mir nicht in zwingender Weise abgeleitet. Es wird ausgegangen von dem Gedanken, daß der Personwert schlechthin etwas mehr Inneres sei wie der Zustandswert. Aber ist wirklich der Personwert, den der Eitle in der Meinung anderer von ihm sucht, etwas Innerlicheres, als etwa ein Lustgefühl bei irgend einem Genuß, also ein Zustandswert? Sollten ferner z. B. wissenschaftliche oder künstlerische Fähigkeiten, die uns angeboren sind, die wir also dem Zufall verdanken, uns nicht ganz innerlich angehören? Dann würden auch die altruistischen und inaltruistischen Neigungen, die nach Schwarz erst die Betätigung der zweiten Art synthetischen Vorziehens und damit die „Hingabesittlichkeit" ermöglichen, nicht zu unserem inneren Selbst gehören, weil sie auf dem Zufall der natürlichen Begabung beruhen.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die von Schwarz vertretene Ansicht über den „wahren Personwert" unrichtig wäre, nur scheint sie mir bei Kant viel besser begründet zu sein. Nach ihm sind natürliche geistige Gaben nicht deshalb vom echten Personwert auszuschließen, weil sie uns nicht innerlich angehören, sondern weil der echte Personwert nur derjenige ist, den wir uns durch sittliches Wollen selbst geben. Deshalb wird auch nach Kant die lediglich dem Sittlichen wirklich zukommende „Achtung" solchen geistigen Gaben nur indirekt zuteil; nämlich „da es immer ungewiß bleibt, wieviel das angeborene Talent und wieviel Kultur durch eignen Fleiß an der Geschicklichkeit teil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere mutmaßlich als Frucht der Kultur, mithin als Verdienst vor".[1]

Was ist nun, kurz gesagt, nach Schwarz der „wahre Personwert"? Er ist das Ideal unserer durchgängigen Einstimmigkeit mit der sittlichen Norm, an die wir uns inaltruistisch hingeben; ein Ideal, das auch bezeichnet wird als unser „wahres Selbst". Der wahre Personwert ist die innere Selbstgewißheit, die uns zu Herren unserer Zustände macht.

Genau damit übereinstimmend erklärt Kant: die Gewißheit einer Gesinnung, die mit dem sittlichen Gesetz übereinstimmt, ist die erste Bedingung alles Wertes der Person.[2]

Auch das synthetische Vorziehen der zweiten Art bedarf nach Schwarz noch der ethischen Reflexion darüber, welchem Fremd-

[1] pr. V. 95. [2] pr. V. 89.

wert wir uns hingeben sollen, wenn verschiedene mit einander streiten. Auch hier sucht er die Lösung aus der zweiten Norm abzuleiten.[1] Da nach dieser das Wollen unselbstischen Wertes höher steht als das Wollen jedes selbstischen, so sei dann die Gewähr geboten, daß wir am selbstlosesten wollten, wenn wir uns zu demjenigen Fremdwert entschlössen, der uns und anderen Menschen der gemeinsamste sein könne. Bei wissenschaftlicher oder künstlerischer Betätigung sei die Beziehung zu dem Objekt eine engere, persönlichere. Die Liebe zum Wahren und Schönen sei zwar allen Menschen eingepflanzt, aber zur eignen Tätigkeit in Wissenschaft und Kunst gehörten individuelle Bedingungen, die nicht alle teilten. Der höchste Beruf könne nur der gemeinsamste sein, und das sei der Dienst für ein soziales Ganze. Besonders käme hier der Staat in Betracht, der ja alle anderen sittlichen Zwecke in sich aufnehmen könne. Die Hingabe an den Kulturstaat bedeute also den Sittlichkeitsdienst im höchsten und reinsten Sinne.

Auch hier scheint es mir fraglich, ob Schwarz diese Folgerung bezüglich des „höchsten sittlichen Gutes“ zwingend aus der zweiten Norm des synthetischen Vorziehens abgeleitet habe; denn der Grad der Selbstlosigkeit, womit ich mich einem Fremdwert hingebe, scheint mir nicht notwendig in Entsprechung zu stehen zu der größeren oder geringeren Zahl von Menschen, die demselben Werte dienen. Dagegen läßt sich das Resultat, auf das Schwarz hinstrebt, einleuchtender und auch zugleich objektiv zutreffender gewinnen unter Anwendung der Kantschen Formel des kategorischen Imperativs. Ich kann vernünftigerweise nicht wollen, daß alle ihre begrenzteren Zwecke vorziehen, wenn das sittliche Kulturganze, das alle engeren Zwecke umfaßt und ihre Verwirklichung ermöglicht, ihre Tätigkeit fordert. Damit ist aber auch gegeben, daß das Ganze, dem in letzter Linie unsere Hingabe gilt nicht der Staat, sondern die Menschheit ist. Auch Schwarz muß dies einräumen, da offenbar die Erhebung der Menschheit zu einer Kulturgemeinschaft derjenige Zweck ist, der uns mit dem größtmöglichen Kreis von anderen Menschen der gemeinsamste ist, und er fordert selbst, daß die Beziehungen der Staaten untereinander „versittlicht“ werden; was ein Hinausgreifen über den Staat einschließt. Ob wir nicht freilich der

[1] S. L. 362 ff.

Menschheit in der Regel dadurch am besten dienen, daß wir uns unserem Vaterland und in diesem wieder unserem Berufe mit ganzer Seele widmen, das ist eine Frage der angewandten Ethik. Noch das ist aber hier zu beachten, was auch Schwarz nicht verkennt, daß unsere sittliche Hingabe nicht dem empirischen Staate gilt, wie er ist, sondern dem Staate, wie er sein soll. Ganze Gemeinwesen können ja unsittlich werden im Innern wie in ihrem Auftreten nach außen, und da kann man unter Verwendung eines Kantschen Wortes sagen, daß es besser sei, daß Staaten nicht seien, als daß die Gerechtigkeit nicht sei. Also dem Staate, wie er als sittliche Gemeinschaft sein soll, gilt unsere Hingabe. Deshalb ist auch die Tatsache, daß die Menschheit als organisierte Kulturgemeinschaft erst im Anfang ihres Werdens steht, kein Gegenbeweis gegen die Gültigkeit dieses Menschheitsideals, das sich deckt mit Kants „Reich der Zwecke".

9. Nunmehr läßt sich auch ein Urteil darüber gewinnen, daß Schwarz die Moral entsprechend seinen zwei sittlichen Grundgesetzen in zwei Teile zerlegt, die Personwertmoral und die Fremdwertmoral. Die erstere enthalte die sittliche Selbstbejahung: wir sollen den Wert unserer Person über allen Zustandswert setzen. Diese Personwertmoral sei aber nur die „Vorstufe zu einer noch höheren Sittlichkeit": wir sollen nicht bei unserer Person stehen bleiben: sie soll uns kein Selbstzweck sein, sondern nur ein Mittel, sie an andere hinzugeben, sie etwas Fremdem zu weihen. Das letzte Wort der Moral sei „die sittliche Selbstverneinung".[1]

Wenn nun hier Personwertmoral als sittliche Selbstbejahung und Fremdwertmoral als sittliche Selbstverneinung gegenübergestellt werden: wie stimmt dies damit, daß an anderer Stelle[2] von dem Streben nach wahrem Personwert gesagt wird, es sei durchaus kein „selbstisches Streben". „Wähnt ihr, man wolle darin sich, diesen Punkt in Weltall und Geisterreich? Man suchte seine kleine Existenz, die sich irgendwie selbst schmeckende? Was wäre das für ein armseliger Selbstzweck! Nein, man spürt sich dabei durch und durch als normbestimmtes Wesen, begabt und geweiht für eine Aufgabe. Es ist die Aufgabe, die Geistigkeit unserer (logischen und sittlichen) Normen der Welt um uns und in uns aufzuprägen. Einem inaltruistischen

[1] S. L. 201. [2] S. L. 149.

Gefallen, jenem sitttlichsten, das den Nerv aller Pflichtgesinnung bildet, folgt man, nicht aber handelt man aus selbstischem Gefallen."

Das ist gewiß eine schöne und zutreffende Charakterisierung der sittlichen Selbstbejahung. Aber wenn wir sie so auffassen, schwindet da nicht die zwischen Personwert- und Fremdwertmoral gezogene Grenze?! Läßt sich nicht unter die Aufgabe, „die Geistigkeit unserer Normen der Welt um uns aufzuprägen", auch die ganze Fremdwertmoral fassen, deren Summe ja darin besteht, an der Vergeistigung der Menschheit mitzuwirken?! Dabei wird aber unsere geistige Persönlichkeit, die wir erst aus dem naturhaften Selbst herauszuarbeiten haben, nie bloß „Mittel" für andere Zwecke, sondern sie bleibt stets ein Selbstzweck, der sich aber in der Förderung der menschheitlichen Zwecke überhaupt zugleich selbst realisiert. Mit Recht hat man gesagt[1]: Sofern die sittliche Selbstbejahung „keineswegs auf Festhaltung unseres empirischen Wesens mit seinen überkommenen Anlagen und Neigungen gerichtet ist, sondern auf Schaffung eines neuen, erst wahrhaft eigenen idealischen Wesens, kann hier jene beschränkte egoistische Gesinnung gar nicht aufkommen, welche als Eigenliebe der Nächstenliebe im Wege wäre".

Sowohl die Personwert- wie die Fremdwertmoral im Sinne von Schwarz kann man als Selbstverneinung wie auch als Selbstbejahung auffassen. Verneint wird in beidem unser empirisches, naturgegebenes Ich bezw. die Strebungen, die es zusammensetzen, insofern sie von Natur sich durchkreuzen und maßlos sind. Auch die auf Fremdwerte gerichteten sind an sich blind und naturhaft und bedürfen der sittlichen Regulierung. Bejaht aber wird in beiden unser wahres, geistiges, ideales Selbst. Diese Auffassung aber ist durchaus die der Kantschen Ethik.

10. Daß Schwarz deren Sinn auch hier verkennt, ist darin begründet, daß er meint, Kant verlange ein „apartes Sittlichkeitsgewissen".[2] Die Pflicht gelte ihm nicht mehr für etwas, was man einfach übt, indem man Fremdes lieber als Eigenes will, sie sei ihm ein neuer, eigener Fremdwert geworden, dem man für sich gehorchen müsse. Einzig der abstrakten Formel des kategorischen Imperativs dürften hiernach unsere Opfer und Selbstüberwindungen gelten, wenn sie einen ethischen Sinn haben sollten. Alle übrigen Fremdwerte, denen sich das Menschenherz doch auch

---

[1] Max Wentscher, Ethik I. Leipzig 1902. 237. [2] S. L. 323 ff

mit Opferwillen weihen könne, wären daneben ethisch Nichts. Kant wolle zwar ganze und volle Sittlichkeit herstellen, aber was er wirklich zeichne, sei wieder ein neues Stück Einzelethik, es sei Hingabesittlichkeit an die abgesonderte Idee der Sittlichkeit selbst.

Daß Schwarz hier Kant mißversteht, ist umso auffälliger, als er selbst zugesteht, daß Kant das hier vorliegende Problem der umfassenden sittlichen Gesinnung in seiner religiösen Form im wesentlichen richtig gelöst habe.[1] Wer nämlich auf dem Boden des Abhängigkeitsglaubens stehe, für den gebe es éinen besonderen (aparten) Kreis von Pflichten gegen Gott in Gestalt eines besonderen Gottesdienstes. Auf dem Boden des moralischen Glaubens dagegen verliere, wie auch Kant richtig erkenne, jeder besondere Gottesdienst seinen Sinn. Dann gelte die Erfüllung aller sittlichen Pflichten von selbst als der natürliche Gottesdienst. — Und eben Kant, der im Religiösen diese Ansicht verficht, soll wieder „ein apartes Sittlichkeitsgewissen statuiert haben"! Kant sollte den höchst seltsamen Gedanken hegen, die Sittlichkeit bestehe in Handlungen, die gar keinem konkreten Zwecke dienten, deren ganzer Inhalt darin bestehe, daß sie „sittlich" seien, d. h. dem formalen Sittengesetz entsprächen?!

Selbstverständlich ist das Absehen von den konkreten Zwecken bei Kant nur eine methodische Abstraktion, um das „Gesetzmäßige", das *a priori* im Wollen, um den „reinen" Willen zu erfassen. Daß alle wirklichen Handlungen bestimmten Zwecken dienen; daß die Sittlichkeit nicht ein besonderes Gebiet für sich bilde, sondern unseren gesamten Wollen und Handeln immanent sein müsse, das besonders einzuschärfen, hat wohl Kant im allgemeinen für unnötig gehalten. Doch fehlt es nicht an Stellen, aus denen diese seine Ansicht klar hervorgeht. So bemerkt Kant in der Abhandlung: „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie . . ."[2]: „Ohne allen Zweck kann kein Wille sein, obgleich man, wenn es bloß auf gesetzliche Nötigung der Handlungen ankommt, von ihm abstrahieren muß: und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund derselben ausmacht;" ähnlich heißt es in derselben Schrift: „An sich ist Pflicht nichts Anderes als

[1] S. L. 337; vgl. Kant, Rel. 108f. 143. 164 A.
[2] R. VII 184 A. und 185.

Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand derselben oder der Zweck mag sein, welcher er wolle . . . von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hierbei ganz abstrahiert wird".

11. So kommen wir denn in diesem Punkte wie in den vorher besprochenen zu dem Ergebnis, das Schwarz mit Unrecht gegen Kant polemisiert, weil in den Fragen, die wirklich bei beiden Gegenstand der Untersuchung sind, eine tatsächliche Übereinstimmung im wesentlichen nicht zu verkennen ist. In der Hauptsache freilich ist das Untersuchungsobjekt bei Schwarz ein anderes als bei Kant. Letzterer will ja lediglich feststellen, welche Vernunftelemente im Praktischen vorhanden seien, und zwar will er dies „ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur".[1] Schwarz will dagegen empirisch in der Menschennatur, wie sie in der Geschichte, aber auch in uns und in den mit uns Lebenden sich offenbart, gewisse durchgehende psychologische Eigentümlickkeiten entdecken. Derartige Untersuchungen sind durch die Kantsche durchaus nicht als methodisch falsch oder überflüssig erwiesen, vielmehr bilden sie wertvolle Ergänzungen derselben. Denn erst bei der Anwendung auf die — nur durch Erfahrung erkennbare — konkrete Menschennatur kann die apriorische Formel des kategorischen Imperativs zu inhaltlich bestimmten sittlichen Urteilen führen. Je besser und umfassender die Eigentümlichkeiten der Menschennatur erkannt werden, um so besser ist das für die angewandte Ethik. So wäre es denn für diese Erkenntnis eine bedeutsame Bereicherung, wenn sich das Ergebnis von Schwarz bewähren sollte, daß nicht nur gewisse Arten des Gefallens bei den Menschen durchgehends sich konstatieren ließen, sondern auch gewisse Arten des Vorziehens. Es wäre dies auch deshalb eine wertvolle Ergänzung der Kantschen Formel, weil ja der Gedanke der Zweckordnung nur Beseitigung des Widerstreits in dem menschlichen Wollen fordert, aber noch keinen Anhaltspunkt dafür gibt, welche Zwecke in Konfliktsfällen vorzugehen, welche zurückzustehen haben.

Man braucht um zu dieser Ergänzung zu gelangen, nicht so weit zurückzugreifen wie Schwarz. Wir werden später zu zeigen suchen, daß eine Reflexion, die nach Anleitung des kategorischen

[1] pr. V. 7.

Imperativs eine konkrete Gewissensfrage entscheiden will, auch an das vorliegende sittliche Bewußtsein anknüpfen muß. Aus ihm hat ja auch Schwarz seine Vorziehensarten gewonnen. Was er hinzutut ist im Grunde die Annahme, daß diese Tendenzen, die innerhalb des Sittlichen sich im Laufe der Entwicklung immer stärker zur Geltung gebracht haben, durch gewisse angeborene Dispositionen zu Vorziehensakten zu erklären seien. Dabei muß man allerdings fragen, ob dadurch, daß man zu irgend welchen Innenvorgängen eine Disposition als angeboren voraussetzt, irgend etwas erklärt ist; ob sich hier nicht der Fehler der Vermögenspsychologie wiederholt, die mit Zusammenfassung gewisser psychischer Vorgänge und Zurückführung derselben auf ein Vermögen, schon eine ausreichende Erklärung davon geleistet zu haben meinte. Immerhin ist es ein bedeutsames Problem, das sich Schwarz zum Gegenstand seiner Untersuchungen gewählt hat.

So sehr also diese Feststellungen Beachtung finden können, wenn sie lediglich eine Ergänzung der Kantschen Untersuchung sein wollen, so sehr fordern sie den Widerspruch heraus, wenn dadurch das *a priori* im Sinne Kants ersetzt werden soll. Vom Standpunkte Kants aus würde Schwarz' Lehre von einem Willensapriori als ein Versuch zu charakterisieren sein, die Moral auf ein besonderes moralisches Gefühl zu gründen. So würde sie also unter das Prinzip der Heteronomie gehören, wozu auch stimmt, daß durch das „synthetische Vorziehen" das Wollen gewisser materialer Zwecke als das „sittlich bessere" vorgeschrieben wird.

Aber auch bei Schwerz hat sich gezeigt, daß die Gefühlsmoral noch eines ordnenden und klärenden Prinzips bedarf. Treffend bemerkt Kant: aus irgend einem Gefühl kann keine Erkenntnis der Gesetze, und daß diese moralisch sind, gefolgert werden.[1]

Und der heteronome Charakter der Lehre von Schwarz tritt darin klar hervor, daß uns darnach durch die empirisch gegebene Natur gewisse materiale Gebote ein für allemal auferlegt wären. Etwas Derartiges würde auf unserem Geistesleben wie eine hemmende Fessel lasten; Kants Vernunftapriori ist nicht ein fertiges, unveränderliches, materiales Gesetz, sondern das Prinzip immer erneuter Prüfung, stets lebendiger Entwicklung; denn es

[1] rel. 120f.

enthält nur die methodische Anweisung durch eigenstes Urteilen zu sittlicher Einsicht und Schätzung zu gelangen.

Nach der Auffassung Kants kann also in der Tat die Moralphilosophie „ihre Lauterkeit erweisen als Selbsterhalterin ihrer „Gesetze“, nach der Anschauung von Schwarz wäre sie nur ein „Herold derjenigen Gesetze, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen“.[1]

Achtes Kapitel.

Der formale Charakter des kategorischen Imperativs.

1. Der formale Charakter des Kantschen Moralprinzips hat von jeher Anlaß gegeben zu dem Vorwurf, es sei leer, inhaltslos, es entspringe einem starren Formalismus. „Die Formel des kategorischen Imperativs ist die leere logische Hülfe der bloßen Gesetzlichkeit, eine gerade Linie, eine bloß mathematische Länge ohne irgend etwas von Farbe oder Gestalt, noch Breite oder Dicke, abstrakt im schlimmsten scholastischen Sinne.“[2]

Der Hauptgrund solcher Bedenken ist offenbar der, daß sich der kategorische Imperativ allerdings augenfällig unterscheidet von den sittlichen Geboten, wie sie etwa im Dekalog vorliegen, und wie sie auch heute noch im allgemeinen sittlichen Bewußt-

---

[1] Grl. 49f.

[2] So Herbart, Sämtl. W. ed. Hartenstein IX 304. Ähnlich schon Joh. Chr. Zwanziger, Commentar über Hr. Prof. Kants Kritik d. pr. V. Leipzig 1794. S. 40f. Schleiermacher, Grundlinien u. Kritik aller bisherigen Sittenlehren. 1803. S. 32. Hegel, Gesch. d. Phil. Sämtl. W. XV 591f. „Was ist aber der Inhalt dieses Gesetzes? Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn es soll nichts Anderes das Gesetz sein als eben die Identität, die Übereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit ... Die Allgemeinheit, die sich nicht widerspricht, ist etwas Leeres, das im Praktischen so wenig wie im Theoretischen zu einer Realität kommt.“ — Unter den Neueren sei nur genannt Paulsen, Kant 337f.

sein leben; durch diese werden nämlich ganz bestimmte Handlungsweisen vorgeschrieben oder verboten: dagegen, wenn ich das Gesetz höre: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", so drängt sich sofort die Frage auf: Welche Maximen haben denn diese Geltung, und woran erkenne ich sie? Da man aber vielfach als selbstverständlich voraussetzte, der kategorische Imperativ müsse, wenn er überhaupt Wert haben solle, uns in jeder Situation die richtige Handlungsweise unmittelbar an die Hand geben, so hat man ihn, da er das nicht leistete, oftmals als nichtssagend und unnütz beiseite geschoben.

Demgegenüber sollte man aber doch von vornherein bedenken, daß die Formel, wenn sie auch für sich noch keine konkrete sittliche Vorschrift gibt, doch eine wertvolle wissenschaftliche Abstraktion darstellen könnte. Darauf sollte schon der Gedanke an die von Kant in der Kritik d. r. V. festgestellten formalen Bestandteile der wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis (die reinen Anschauungsformen und die Kategorien) führen. Auch sie liefern für sich, ohne den Empfindungsstoff, keine konkrete Erkenntnis, aber sie stellen doch die allgemeinsten Prinzipien dar, gewissermaßen die gesetzmäßigen Funktionsweisen, mit denen der menschliche Geist das Empfindungsmaterial zu objektiven Erkenntnissen gestaltet, sie sind also das Gesetzmäßige und zugleich Gesetzgebende; und gerade in der Herauslösung dieser formalen und zugleich apriorischen Elemente ist das Epochemachende in Kants erkenntnistheoretischer Leistung zu sehen.

Also schon durch den Gedanken an diese Analogie auf theoretischem Gebiet sollte man sich bestimmen lassen, über Kants Bemühen, auch im Ethischen die formalen und damit die eigentlich gesetzerzeugenden Elemente festzustellen, nicht so rasch absprechend zu urteilen.

Freilich wäre es wohl zweckmäßiger, wenn man den Bestandteil, der der Form entgegengesetzt ist und ihre notwendige Ergänzung bildet, als Materie oder Stoff und nicht als Inhalt bezeichnen wollte, damit nicht die Form als etwas ganz Inhaltsleeres, d. h. Sinn- und Bedeutungsloses, gefaßt werde. Will man den Ausdruck „Inhalt" beibehalten, so wäre zu sagen: der formale kategorische Imperativ hat allerdings einen Inhalt, nur keinen konkreten, sondern einen recht abstrakten.

Suchen wir uns zunächst diesen Inhalt in Kürze zu ver-

gegenwärtigen.[1] Wir haben da vor allem den Gedanken: es soll für das Wollen eine Gesetzmäßigkeit, eine objektive Norm, eine sachliche Richtigkeit geben; es soll nicht einfach sich auswirken in der Gestalt, in der es gerade vorhanden ist; diese Gesetzmäßigkeit soll von unbedingter und allgemeiner Gültigkeit sein; alle Willensmaximen sollen ihr untergeordnet werden, und ohne Ansehen von Personen, Zeit und Umständen soll sie gelten. Der Gedanke dieser allgemeinen Gesetzgebung bezw. der Tauglichkeit unserer Maximen, allgemeine Gesetze zu sein, soll für sich Bestimmungsgrund unseres Wollens sein, und zwar unbedingter, oberster; er soll also allen Bestimmungsgründen, die aus dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit entspringen, schlechterdings vorgehen. Da ferner das Gebot dem einzelnen nicht einfach eine bestimmte Handlungsweise als sittlich vorschreibt, sondern ihm aufgibt, selbst die sittliche Gestaltung seiner Maximen zu finden, erscheint das Sittliche als des Menschen eigenste, autonome Schöpfung, aber als eine streng gesetzmäßige, nicht als ein Erzeugnis der Willkür. Da das Gesetz ferner an jeden in gleicher Weise ergeht, so erscheinen alle gleichmäßig zu dieser inneren Autonomie berufen und im Hinblick darauf als gleichwertig, als Selbstzweck; und da die Selbstgesetzgebung des einzelnen immer mit Rücksicht darauf stattfinden soll, daß die Gesetze allgemein gelten, d. h. von allen als Gesetze gewollt werden können, so erscheint als Ziel dieser Gesetzgebung eine systematische Ordnung der Menschen und ihres Wollens, ein Reich der Zwecke. Und insofern der Mensch es anstrebt, durch die Regelung seines Wollens Glied dieses Reiches zu sein, betätigt er sich auf praktischem Gebiet als Vernunftwesen.

Man sieht: so ganz inhaltsleer ist der kategorische Imperativ nicht, ja man könnte sich Imperative denken, die noch abstrakter wären, noch weniger konkreten Inhalt hätten, z. B. das Gebot, überhaupt nach Maximen zu handeln. Dasselbe würde lediglich besagen, daß man sich nicht einfach durch jeden momentanen Impuls, jede vorübergehende Triebregung solle leiten lassen, sondern daß man sein Wollen nach Grundsätzen regeln solle; es würde aber noch ganz unbestimmt lassen, nach welchem Gesichtspunkt diese Grundsätze zu gestalten wären.

[1] Vgl. zum folgenden Karl Vorländer, Der Formalismus der Kantschen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Diss. Marburg 1893. S. 54. Vgl. auch Cohen, Kants Begründung d. Ethik. S. 187 ff.

Und wie der kategorische Imperativ nicht ohne einen bestimmten Sinn ist, so ist er auch nicht ohne gewisse Voraussetzungen für seine Anwendung. Er setzt voraus, daß es eine Mehrheit wollender und handlungsfähiger Wesen gibt, die außerdem die Fähigkeit besitzen, sich praktische Grundsätze im Hinblick auf den Gedanken eines allgemeingültigen Gesetzes zu bilden und darnach ihr Wollen und Handeln einzurichten.

So setzt z. B. auch das Fallgesetz einfach voraus, daß es Raum, Körper und Anziehungskraft gibt. Die Erkenntnis, die es gewährt, besteht darin, daß das Verhältnis von Zeitdauer bezw. Fallstrecke und Geschwindigkeit des Falles bei allen Körpern in seiner Gesetzmäßigkeit festgelegt wird, unter Abstraktion von allen anderen Umständen.

In entsprechender Weise besagt der kategorische Imperativ, was das schlechthin Allgemeingültige, das zu oberst Gesetzmäßige, Gesetzerzeugende in allem Sittlichen ist, was gelten soll, unangesehen aller individueller, zeitlicher, sozialer Verschiedenheit der Menschen, ja für jedes Wesen, das wir überhaupt als vernünftig ansehen sollen.

Wie aber das Fallgesetz sich nur verwirklicht am Fall konkreter Körper unter konkreten Umständen, so kommt auch das Sittengesetz nur zur Geltung an ganz konkreten Individuen und in ganz konkreten Lebenslagen. Wie aber dort die Formel des Fallgesetzes es ermöglicht, unter Berücksichtigung aller in Betracht kommender Umstände die tatsächlich Geschwindigkeit der einzelnen fallenden Körper zu berechnen, so gibt auch die Formel des kategorischen Imperativs dem einzelnen die Anleitung zu erkennen, was in seiner ganz individuellen Situation sittlich sei. Wie nun endlich die einzelnen konkreten Körper unter den gegebenen konkreten Umständen mit ganz verschiedener tatsächlicher Geschwindigkeit fallen, obwohl für sie alle das abstrakte Fallgesetz gilt, so ist auch das, was in den zahllosen konkreten Gelegenheiten zum Wollen und Handeln, wie sie das wirkliche Leben bietet, als sittlich geboten oder verboten zu gelten hat, inhaltlich sehr verschieden, wenn es auch demselben abstrakten Gesetze untersteht.

Sittlich sollen alle handeln, aber da sie bestimmte konkrete Individuen sind und in den verschiedenartigsten konkreten Lagen zu handeln haben, so ist gar nicht zu umgehen, daß das sittliche Handeln inhaltlich sehr verschieden sei.

Schon der Gedanke daran, daß die sittlichen Gebote zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern so ganz verschiedenartige Handlungen geboten oder verboten haben, muß darauf führen, daß das durchgehende und gemeinsame Merkmal, welches jene Fülle von wechselnden Erscheinungen als zu dem einen Gebiete des Sittlichen gehörig erscheinen läßt, in einem relativ formalen Moment bestehe. Dieses ist aber, wie Kant richtig gesehen hat, kein anderes, als daß die Handlung aus reiner Achtung vor einem als unbedingt gültig angesehenen Gesetz geschieht, möge der Erfolg sein, welcher er wolle. Mit Recht hat man gesagt: „Wenn jemand, in einer Diebesbande auferzogen, in ein Gefüge von Geboten hineingewachsen ist, das den unsrigen Hohn spricht, so würde er jene eigentümliche sittliche Leistung, die als sittliche Tat gepriesen wird, durchaus vollbringen, wenn er trotz Kälte und Hunger und Entbehrung, der Stimme des irregeführten Gewissens folgend, für jene Bande stehlen ginge".[1] Das tatsächliche Pflichtbewußtsein, das „Gewissen", mag in den konkreten Individuen bezüglich seines Inhalts noch so mannigfaltig und wechselnd, bezüglich seiner Entstehung noch so empirisch bedingt sein, dasjenige Merkmal, das es eben zum „Pflicht"bewußtsein — im Unterschied etwa von dem Bewußtsein einer bloßen Neigung, aber auch vom ästhetischen, logischen Bewußtsein — macht, ist der Gedanke eines schlechthin allgemeingültigen Gesetzes, das unbedingt gebietet. Dadurch wird erst das, was wir Pflicht nennen, möglich gemacht, während allerdings der konkrete Inhalt der Pflicht nur mit Rücksicht auf jeweiligen Verhältnisse festgestellt werden kann.

Diese Notwendigkeit bei allem Wandel des Sittlichen ein gleichbleibendes, durchgehendes Merkmal anzuerkennen, das gerade das eigentümliche Wesen des Sittlichen konstituiert, verkennt Stange,[2] wenn er aus der großen Verschiedenheit der sittlichen Gebote und Ideale, die die Geschichte des sittlichen Bewußtseins aufweist, den Satz ableitet, daß sich nicht nur die Materie an der und aus der sich die sittlichen Anschauungen bildeten, sondern auch die Funktion durch die sie gebildet würden, nämlich die Vernunft, geändert habe.

Zweifellos stammt die inhaltliche Verschiedenheit der sittlichen Ideale nicht nur aus dem Zustand der Kultur, in dem sie

[1] H. Münsterberg, Ursprung der Sittlichkeit 39.

[2] Einleitung in die Ethik II 160 f.

sich zuerst geltend machen und dem sie Antrieb und Stoff verdanken, sondern auch aus der Verschiedenheit der Individuen, die sie entwerfen. Aber diese Verschiedenheit darf nicht der Vernunft zugeschrieben werden, vielmehr verstehen wir unter ihr gerade diejenige gesetzmäßige Funktion in den Individuen, die in ihnen übereinstimmend ist und die so — auf theoretischem wie praktischem Gebiet — eine Betätigung unter der Idee der Allgemeingültigkeit ermöglicht. Es widerspricht sich, wenn Stange einerseits erklärt: es gibt in der Tat keinen für jedermann gültigen Maßstab auf dem Gebiet der Vernunft, von dem aus wir die einzelnen Ideale untereinander messen können, und wenn er es andererseits als möglich hinstellt, „daß man bei der Betrachtung der verschiedenen Vernunftideale vielmehr auf ihren Ewigkeitswert als auf die ihnen anhaftenden Spuren der Vergänglichkeit achte". Eben um diesen „Ewigkeitswert" von dem nur zeitlich Bedingten loszulösen, bedarf es doch selbst wieder eines höheren Maßstabs, und dieser dürfte eben mit Kant zu suchen sein in der übereinstimmenden Funktion der Normierung des Wollens, worin gerade das vorliegt, was Kant reine praktische Vernunft nennt. So werden wir also daran festhalten müssen, daß bei aller Verschiedenheit wie sie die sittlichen Anschauungen nach Individuen, Völkern und Zeiten darbieten, doch die sie als „sittliche" konstituierende Bewußtseinsfunktion in ihrer Gesetzmäßigkeit bei allen dieselbe ist.

2. Diese Erwägungen sind aber nicht nur geeignet, den Vorwurf der Leere und Hohlheit, den man Kants formalem Moralprinzip gemacht hat, zu widerlegen, sie haben auch schon die Gesichtspunkte nahe gerückt, aus denen er die materialen Prinzipien ablehnen muß. Er bezeichnet es geradezu als das „Paradoxon" seiner Methode, daß der Begriff des Guten und Bösen nicht dem moralischen Gesetze zugrunde gelegt wird, als dessen Ableitungsprinzip, sondern daß er „nach demselben und durch dasselbe bestimmt werde".[1] Die Ethik, die nach der teleologischen Methode verfährt, also die sittlichen Gesetze abzuleiten sucht aus einem obersten Zweck, einem höchsten Gut, führt nämlich nach Kants Auffassung, dazu, irgend ein materiales Gut als Prinzip des Sittlichen aufzustellen. Materiale Prinzipien können aber nicht der unendlichen Entwicklungsmöglichkeit des menschlichen Geistes gerecht werden. Wir sehen doch wie in dem Entwicklungsgang des sittlichen Bewußtseins der Geist an

[1] pr. V. 76.

der erreichten Stufe jeweils wieder Kritik übt und über sie hinausgeht; dazu bedarf er aber eines noch höher gelegenen Maßstabs, der deshalb einen mehr formalen Charakter haben muß als alle die Phasen des wirklichen sittlichen Bewußtseins. Und ebenso regt sich auch gegenüber den verschiedenen materialen Prinzipien, den Bestimmungen des „höchsten Gutes“, die man tatsächlich von seiten der Vertreter der teleologischen Ethik gegeben hat, das Bedürfnis nach einem noch mehr formalen Beurteilungskriterium. Denn mag nun als höchstes Gut das individuelle oder das allgemeine Glück, oder die Wohlfahrt oder endlich die Kulturentwicklung bezeichnet werden, immer regt sich das Bedenken, daß doch nicht alles, was man als Glück, Wohlfahrt oder Kultur bezeichnen kann oder was zu deren Förderung beiträgt, sittlich sei; wir brauchen also erst einen Maßstab, um dieses Sittliche zu bestimmen. Nehmen wir selbst an, es ließe sich ein materiales Prinzip aufstellen, das dem sittlichen Bewußtsein einer bestimmten Kulturperiode in der Tat gerecht werde, insofern das während derselben als sittlich Geltende mit seiner Hilfe wirklich abgeleitet werden könnte, so wäre noch nicht erwiesen, ob dies bei beträchtlich veränderter Kulturlage noch der Fall wäre. Auch würde diese materielle Festlegung gerade jener tiefen Eigentümlichkeit des Geisteslebens nicht gerecht, daß es im einzelnen wie in der Folge der Generation stetig sich selbst neu erzeugt, indem es das, was als das Giltige auftritt immer erneuter Beurteilung und Fortbildung unterwirft.

3. Wir finden nun allerdings, daß Kant selbst die Ablehnung der materialen Prinzipien in etwas anderer Weise begründet. Er versteht unter ihnen solche, die „ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund, voraussetzen“. Er führt nun aus: wenn ein solcher Gegenstand des Begehrens vorausgesetzt und als Bedingung angesehen werde, von der die Regel des Handelns abzuleiten sei, so sei diese Regel zunächst jederzeit empirisch. Denn es könne immer nur empirisch festgestellt werden, ob ein Gegenstand geeignet sei, das Begehren auf sich zu ziehen. Ferner könne eine solche Regel zwar dem Subjekt als Maxime, d. h. zum Grundsatz, wie es handeln will, aber nicht zum „Gesetz“ dienen, „weil es ihm an objektiver Notwendigkeit, die *a priori* erkannt werden muß, mangelt.“[1]

[1] pr. V. 23 f., vgl. 76 f.

Dieser Argumentation gegenüber könnte mancher Verfechter materialer Prinzipien sagen, sie treffe ihn gar nicht; denn er setze nicht dasjenige, was er als das höchste Gut bezeichne, als Objekt (Materie) des tatsächlichen Begehrens der Menschen voraus und nehme es deshalb zum Prinzip, um daraus die Regeln des Handelns abzuleiten, sondern er stelle diesen höchsten Zweck, dieses Ideal auf, da er glaube zeigen zu können, daß die vorhandenen sittlichen Gebote tatsächlich auf die Förderung dieses Zwecks gerichtet seien. Er verfahre also nicht anders wie Kant, der ja auch durch Analyse des sittlichen Bewußtseins, dessen Gültigkeit er voraussetzen müsse, zu seinem kategorischen Imperativ gelange. Er könnte hinzufügen, er mache gar nicht den Anspruch jeden von der Gültigkeit seiner Idealbestimmung zu überzeugen, aber Kant könne ja die praktische unbedingte Notwendigkeit seines kategorischen Imperativs auch nicht begreiflich machen; übrigens sei der Umstand, daß er erst das Gesetz und dann das höchste Gut bestimme, nichts, was einen wesentlichen Unterschied des Verfahrens bedinge; denn in und mit dem kategorischen Imperativ werde unmittelbar ein oberster Zweck aufgestellt: die Gemeinschaft autonomer Persönlichkeiten, das Reich der Zwecke.

Um nun auf dieses letzte Bedenken zuerst zu antworten, so ist es allerdings richtig, daß sich der Kantsche kategorische Imperativ auch als die Aufstellung des genannten obersten Zweckes fassen läßt, aber das Verhältnis der Willensnorm zum Zwecke ist hier doch ein anderes als bei den materialen Prinzipien. Bei diesen letzteren erscheint das Gesetz und das dem Gesetze entsprechende Wollen als das an sich gleichgültige Mittel zu dem erstrebten Zweck, von dem es allen Wert zu Lehen trägt, sei dieser Zweck nun Glückseligkeit oder Kulturförderung. Auch wird hier immer der eigentliche Wert des normgemäßen Handelns unmittelbar in seinem Erfolge zur Verwirklichung des betreffenden Zweckes gesucht werden müssen. Die absolute Wertschätzung der Gesinnung, des guten Willens, wird man trotz aller Bemühungen nicht wirklich begreiflich machen können. Bei Kant dagegen fallen Mittel und Zweck zusammen; denn was sich da als Zweck fassen läßt, das stellt sich nicht erst als Erfolg des gesetzmäßigen Wollens dar, der eintritt, falls nicht besondere Umstände den Erfolg verhindern, sondern das ist in und mit diesem Wollen selbst gegeben; jeder, der guten Willens

ist, realisiert eben dadurch an seiner Stelle das Reich der Zwecke.

Wenn ferner Kants Imperativ und damit sein oberster Zweck nicht eigentlich beweisbar ist, so läßt er sich doch in dem tatsächlich vorhandenen sittlichen Bewußtsein und zwar in den mannigfaltigen historisch gegebenen Gestaltungen desselben als das durchgehende, konstituierende Element, als die darin wirkende, ja sie erzeugende geistige Funktion aufzeigen, was für die bisher aufgetretenen materialen Prinzipien nicht gilt, die vielmehr in mehr oder wenigen Punkten mit dem tatsächlichen sittlichen Bewußtsein nicht in Übereinstimmung stehen, die insbesondere der so tief in diesem wohnenden Forderung, die Gesinnung in erster Linie zu bewerten, nicht wohl gerecht werden können.

Dagegen ist zuzugeben, daß durch die Beweisführung, die Kant gegen die materialen Prinzipien anwendet, und die wir oben skizziert haben, diese nicht schlechthin getroffen werden, sondern nur dann, wenn sie auf eine bestimmte Weise begründet werden sollen, nämlich durch Ableitung aus einem tatsächlichen Gegenstand menschlichen Begehrens. Weil aber neben dieser Begründungsart eine andere möglich bleibt, nämlich die imperativische Aufstellung solcher materialen Prinzipien im Anschluß an das vorhandene sittliche Bewußtsein, so haben wir oben Erwägungen angeführt, die zeigen sollten, daß materiale Prinzipien überhaupt, einerlei, in welcher Weise sie gewonnen werden, nicht die Stelle eines obersten Kriteriums des Sittlichen einnehmen können, weil sich dies mit den Grundforderungen des geistigen Lebens nicht verträgt, und daß Kant sie deshalb aus dem Geiste seines ganzen Systems heraus, das ja eben die konstituierenden Faktoren des geistigen Lebens überhaupt in tiefsinnigster Weise erfaßt, ablehnen muß.

So bleibt also diese Abweisung der materialen Prinzipien bestehen, wenn auch die von Kant gegen sie ins Feld geführte Argumentation sie nicht in jeder Begründungsform trifft. Doch verweilen wir noch einen Augenblick bei dieser Argumentation selbst. Sie richtet sich in Wahrheit, wie wir gesehen haben, nicht sowohl gegen die materialen Prinzipien an sich, sondern gegen eine bestimmte Methode, sie zu begründen. Diese Methode würde darin bestehen, daß man ein Streben nach bestimmten Gegenständen bei Menschen als tatsächlich aufweist und nun glaubt, damit sei eine Norm für das menschliche Wollen gegeben.

Es ist nun leicht einzusehen, daß diese Methode an sich gar nicht auf die Begründung materialer Prinzipien beschränkt zu werden braucht. Es wäre denkbar, daß man auch das Kantsche formale Prinzip etwa so zu begründen suchte, daß man den Nachweis unternähme, die Menschen strebten tatsächlich nach dem darin aufgestellten obersten Zweck der Vernunftgemeinschaft. So gelangen wir zu dem Ergebnis, daß Kant in seiner Polemik gegen die materialen Prinzipien in Wirklichkeit gegen eine ethische Methode ankämpft, die aber in sich gar nicht notwendig gerade zu materialen Prinzipien führt. So kommt es, daß diese Polemik Kants, weil sie statt zweier Gegner nur einen sieht, die beiden nur verwundet, aber nicht wirklich erlegt. Denn einerseits wird nicht jede Art, zu materialen Prinzipien zu gelangen, widerlegt, anderseits wird die „empirische" Methode zur Begründung ethischer Prinzipien nicht in jeder möglichen Anwendung getroffen, sondern nur in ihrer Benutzung zur Aufstellung materialer Prinzipien. Kants Nachweis muß also noch in dieser doppelten Hinsicht vervollständigt werden, damit die materialen Prinzipien schlechterdings und die empirische Methode in jeder Verwendungsart widerlegt werden.

Die Erwägungen, die zur Ablehnung aller materialen Prinzipien führen, haben wir bereits oben dargelegt. Was nun jene empirische Methode zur Begründung des Moralprinzips betrifft, so dürfte auch sie mit der oben geschilderten Eigentümlichkeit des geistigen Lebens nicht vereinbar sein.[1] Denn diese empirische Methode kann ja an sich immer nur führen zur Feststellung von Tatsächlichem, von einfach gegebenen Strebungen oder Wertschätzungen. Nun ist es aber doch für unser sittliches Bewußtsein ohne weiteres klar: mag man auch noch so überzeugend beweisen, daß Menschen nach gewissen Gegenständen streben, ja mag ein bestimmtes Begehren sich auch als ganz allgemein aufzeigen lassen, wie (nach Kant) dasjenige nach Glückseligkeit: so ist damit noch gar nicht ausgemacht, daß es so sein sollte. Aus rein Tatsächlichem läßt sich nun einmal an sich kein Sollen ableiten. Unser sittliches Bewußtsein wird gegen diese Methode das einwenden, was auch Kant anführt: 1. sie kann es, wie das empirische Verfahren überhaupt, nie zu Nachweis eines Allgemein-

[1] Daß diese Methode auch in unzulässiger Weise das theoretische und praktische Verhalten des Geistes vermengt, haben wir bereits in anderem Zusammenhange nachgewiesen.

gültigen bringen; 2. sie vermag etwa bestimmte Arten bezw. Maximen unseres Wollens aufzuweisen, aber sie führt nicht zu der objektiven Notwendigkeit, deren wir gerade im sittlichen Sollen inne werden.

Man kann hinzufügen: diese Methode verkennt gerade jenen Grundzug des Geistigen, daß es nämlich allem bloß „Gegebenen" „Tatsächlichen" gegenüber, das sozusagen das an sich Ungeistige ist, als das formende, normierende, kritisierende Prinzip sich erweist. Diese Methode ist zwar durchaus am Platze, wo der Geist im Zusammenhang seiner inneren Notwendigkeiten und den daraus hervorgehenden Zwecksetzungen, die möglichst objektive Feststellung des Tatsächlichen sich zum Ziele nimmt; also vor allem in der Naturwissenschaft im weitesten Sinne (einschließlich der Psychologie), aber auch in der Geschichte, so weit es sich in ihr um die einfache Konstatierung der der Vergangenheit angehörenden Erweisungen geistigen Lebens handelt. Wenn diese Methode aber dazu dienen soll, dem Geiste selbst Gesetze zu geben, so würde sie diesen beugen unter die brutale ungeistige Macht des Faktischen, sie würde ihn dadurch in seinem eigensten Lebensprinzip verletzen. Denn nach diesem muß alles Gegebene, alles, was nicht selbst Geist ist, diesem lediglich als Stoff, als zu formendes Material dienen, das nur so viel Geltung zu beanspruchen hat, als ihm der Geist in freier, seinen Wesensgesetzen entsprechender Prüfung zuspricht. Die empirische Methode ist also im Ethischen berechtigt, soweit es sich darum handelt, tatsächlich vorliegende sittliche Handlungen oder Urteile festzustellen, sie ist dagegen unberechtigt bei der Begründung des Moralprinzips. Hier muß ihr gegenüber verteidigt werden das Urrecht des Geistes über seine Normen und Ideale in freier Prüfung selber zu urteilen, und nur auf transzendentalem Wege kann festgestellt werden, nach welcher Gesetzmäßigkeit er dabei wirkt.

4. Doch wir stehen noch vor unserer Hauptaufgabe: es gilt nämlich noch zu zeigen, wie wir denn mit Hilfe der abstrakten Formel des kategorischen Imperativs zur Erkenntnis unserer konkreten Pflichten gelangen. Es ist zuzugeben, daß die Äußerungen Kants über diesen Punkt nicht ganz unzweideutig sind, und daß hierin ein schwerwiegender Grund liegt für die Vorwürfe, die man gegen den formalen Charakter seines Prinzips gerichtet hat. So bemerkt Kant z. B. in der Grundlegung (44), nachdem er die

allgemeinste Fassung des kategorischen Imperativs festgestellt hat: „Aus diesem können alle Imperative der Pflicht, als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden". Man hat derartige Äußerungen[1] so aufgefaßt, als wolle Kant aus dem kategorischen Imperativ für sich allein ohne Heranziehung eines andern Faktors die konkreten Pflichten ableiten; als sei im Praktischen seine Auffassung vom Verhältnis der Form und der Materie (des Wollens) so, daß aus der Form (d. i. dem kategorischen Imperativ) alle Materie d. h. alle Gegenstände des Wollens, alle konkreten Zwecke, ohne weiteres sich ergeben müßten. So meint z. B. Paulsen, Kant „mühe sich mit dem gänzlich vergeblichen Versuch ab, aus dem reinen Gesetz der logischen Allgemeinheit der Willensbestimmung eine ‚Materie' des Wollens herauszupressen".[2] Und so macht Zeller gegen Kant den Einwurf: es sei unmöglich, „die konkreten sittlichen Aufgaben aus seinem Moralprinzip als solchen abzuleiten".[3]

Unterstützt wird eine derartige Auffassung noch durch solche Stellen, in denen es den Anschein gewinnt, als verschiebe sich in den ethischen Schriften das Verhältnis zwischen Apriorisch und Empirisch (das ja dem von Form und Materie entspricht) gegenüber der Bedeutung, die es in der theoretischen Philosophie hat. Dort findet bei allem konkreten Erkennen ein Zusammenwirken beider Faktoren statt, hier scheint es gelegentlich so, als sei die Materie der empirisch gegebenen sinnlichen Begehrungen lediglich das Hindernis für den apriorischen Faktor, die Vernunft, und als könne und müsse die konkrete sittliche Pflicht ganz allein aus dem formalen Vernunftgebot folgen ohne Berücksichtigung der Sinnlichkeit.[4] So äußert z. B. Kant in der „Grund-

---

[1] Weitere bei Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik 93 ff. Hägerström (Kants Ethik 350) interpretiert übrigens die oben zitierte Stelle so, daß damit nur die Ableitung der drei spezielleren Formeln des kategorischen Imperativs aus der allgemeinen gemeint sei; doch erscheint mir nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle diese Interpretation nicht haltbar.

[2] Kant 337; ähnlich Ed. v. Hartmann, Phänomenologie d. sittl. Bewußtseins. Berlin 1879. S. 339.

[3] Über Kants Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien. Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1879. S. 16.

[4] Diese Auffassung vertritt z. B. Stange (Einleitung in die Ethik I 122), wenn er schreibt: „Während also auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft die Begriffe *a priori* und empirisch verschiedene Elemente bezeichnen, die in jeder Erfahrungserkenntnis anzutreffen sind und sich gegenseitig ergänzen, wird durch diese Begriffe auf dem Gebiete der praktischen Vernunft

legung“ (18): „Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori,* welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori,* welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden“.

Derartige Äußerungen erklären sich wohl so, daß sich bei Kant gelegentlich unvermerkt an die Stelle des formalen kategorischen Imperativs das Gebot des tatsächlichen Gewissens mit seinem konkreten Inhalt unterschiebt, was, wie wir noch näher sehen werden, damit nicht identisch ist, wenn gleich der kategorische Imperativ für die einzelnen Gewissensgebote das bedingende Element ist.

Wenn man aber bedenkt, daß es doch eine der Grundtendenzen der Kantschen Untersuchung ist, das Apriorische von dem Empirischen, die formalen Elemente von den materialen reinlich zu scheiden, so wird man doch nicht auf Grund solcher Stellen, die übrigens auch eine andere, dem Geist des Systems entsprechende Deutung zulassen, sogleich das Urteil fällen dürfen, Kant sei bezüglich einer so fundamentalen Unterscheidung sich selbst untreu geworden.

Bei näherem Zusehen ergibt sich übrigens, daß Kant auf dem Gebiet des Praktischen Apriorisches (Formales) und Empirisches (Materiales) bezw. Vernunft und Sinnlichkeit nicht als zwei sich ausschließende und für sich vollständige Faktoren der Willensbestimmung ansieht. Bei dem Gegensatz formaler und materialer Willensprinzipien ist nämlich Formales und Materiales, Vernunft und Sinnlichkeit auf beiden Seiten. Der Unterschied ist nur der, ob die Vernunft das herrschende und die Sinnlichkeit das dienende Element ist oder umgekehrt.

Letzteres trifft zu für die materialen Prinzipien. Bei ihnen ist nämlich nach der Auffassung Kants, „der Probierstein des Guten und Bösen“, also das eigentlich herrschende, ausschlaggebende Moment, „die Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust“, also ein sinnliches Moment. Der Gebrauch der Vernunft aber besteht nur darin,

---

ein Gegensatz zum Ausdruck gebracht, der nicht etwa die einzelne Willensbetätigung in ihre Elemente zerlegt, sondern verschiedene Arten der Willensbetätigung unterscheidet und abwertet“. Vgl. Hegler, a. a. O. S. 29 ff.

„teils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseins, teils die Mittel mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen".[1] Also das formale Element, die Vernunft, ist auch hier wirksam, aber es ist die empirisch-bedingte, nicht die reine Vernunft, die den Willen bestimmt; der Mensch gebraucht hier die Vernunft nur „zum Werkzeug der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens".[2]

So ist es aber doch von vornherein wahrscheinlich, daß auch bei den sittlichen Bestimmungsgründen Vernunft und Sinnlichkeit, Apriorisches und Empirisches zusammenwirken müssen, wenn es zu konkreten Pflichten kommen soll; daß es also auch unmöglich Kants eigentliche Meinung sein kann, daß man alle konkreten sittlichen Gebote aus dem formalen Vernunftgesetz des kategorischen Imperativs ohne Herbeiziehung des empirischen Faktors, der gegebenen Strebungen (die hier die „Sinnlichkeit" repräsentieren) ableiten könne. Schon der Hinblick auf das Verhältnis im Theoretischen sollte vor solcher Auffassung warnen. Es ist doch hier augenscheinlich nicht Kants Meinung, daß z. B. alle konkreten Kausalverhältnisse aus der abstrakten Formel für das Kausalgesetz abgeleitet werden können. Kant vergleicht ja selbst seine Formel für das Moralprinzip mit einer mathematischen. Aber aus einer solchen können doch augenscheinlich nicht alle die unzähligen konkreten Aufgaben, in denen sie Verwendung finden kann, und ihre Lösungen abgeleitet werden, sie bestimmt nur, was in Berücksichtigung der konkreten Gestalt der Aufgabe zu tun sei, um die Lösung zu finden. So erscheint es also aus allgemeiner Erwägung und aus der Berücksichtigung der Grundgedanken des Kantschen Systems als überaus wahrscheinlich, daß Kant in dem kategorischen Imperativ nicht in dem Sinne das oberste Gebot sieht, daß aus ihm ohne weiteres alle konkreten sittlichen Gebote abzuleiten wären, sondern er muß darin ein heuristisches Prinzip erblicken, welches, angewendet auf die konkreten Verhältnisse, in denen das menschliche Wollen und Handeln sich vollziehen soll, den Weg zeigt, mit eignem Urteil das sittlich Geforderte zu erkennen. Er ist also ein Leitfaden, ein „Kanon der sittlichen Beurteilung"[3]; will man ihn Ableitungsprinzip nennen, so ist, um Mißverständnisse zu vermeiden, hinzuzusetzen, daß nicht aus ihm allein, sondern nur unter Be-

[1] pr. V. 76. [2] pr. V. 74. [3] U. 372.

rücksichtigung der konkreten Verhältnisse erkannt werden kann, was im einzelnen Falle Pflicht ist.

Es gilt nun noch, diese Auffassung durch Äußerungen Kants selbst als die zutreffende zu erweisen. Da wäre denn zunächst daran zu erinnern, daß Kant es für „unleugbar“ erklärt, „daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse“[1]; unter Materie aber versteht er die „Objekte des Begehrungsvermögens“[2], die „Zwecke“[3], das moralische Gesetz aber als rein formal „abstrahiert, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objekt, des Wollens“.[4] Gegenstände des Begehrens sind aber nach Kant immer materialer Art, es sind die konkreten Zwecke, die aus unserem naturgegebenen Fühlen und Wollen erwachsen. Wenn nun alles Wollen, also auch das sittliche, eine Materie, einen Gegenstand haben muß, so kann es natürlich ohne einen konkreten Zweck nicht vorhanden sein; wenn aber bei der Feststellung der allgemeinen Formel des Sittengesetzes von diesen konkreten Zwecken abstrahiert wird, so können sie auch nicht aus dieser Formel allein abgeleitet werden, vielmehr muß diese auf die in der Erfahrung gegebenen Menschen in der ganzen konkreten Gestaltung ihrer Strebungen und ihrer Verhältnisse angewendet werden, um zu erkennen, was im einzelnen die Pflicht gebiete. So erklärt denn auch Kant: „Die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzuteilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur soviel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nötig ist, erkannt worden“.[5] Und darum bemerkt er in der „Metaphysik der Sitten“ (16), wo er sich mit konkreteren Pflichten beschäftigt: „Wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. Das will soviel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.“[6]

---

[1] pr. V. 40. [2] U. 372. [3] U. 348. [4] pr. V. 132. [5] pr. V. 7.

[6] Kant hielt es eben aus wissenschaftlichen, methodischen Gründen für unerläßlich, „einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten“, d. h. festzustellen, was im Moralischen die apriorische, die gesetzerzeugende

Unter der „Menschennatur“ (die nach Kant der Gegenstand der Anthropologie ist) ist dabei nicht ein abstraktes Schema zu verstehen, sondern der ganz konkrete Mensch, wie er mit den Gemeinschaftsbeziehungen und den Kulturverhältnissen, in denen er drinnen steht, sich historisch entwickelt hat. Natürlich wird der Ethiker, der eine Pflichtenlehre entwirft, in seinen Aufstellungen, wenn sie auch viel konkreter sind als die Kantsche Formel, doch noch relativ abstrakt erscheinen, falls man sie mit den unendlich vielgestaltigen Möglichkeiten und Gelegenheiten vergleicht, die das wirkliche Leben dem Menschen zum Handeln bietet.

Daß die Pflichtenlehre, die Kant selbst im zweiten Teil seiner „Metaphysik der Sitten“ gegeben hat, dem Reichtum menschlicher Verhältnisse und Beziehungen, zumal unseres heutigen Kulturlebens, nicht vollkommen gerecht wird, kann unbedenklich zugegeben werden. Vor allem drängt sich uns heute als Mangel auf, daß er nur Individualethik bietet, daß er lediglich den Menschen als Individuum und seine Beziehungen zu anderen Individuen beachtet, aber nicht sein Verhältnis zu den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und ihren Zwecken. Auch ist die Erwägung nicht durchschlagend, auf Grund deren er es ablehnt, die Förderung der Vollkommenheit anderer unter die Zwecke aufzunehmen, die zugleich Pflichten sind.[1] Er bemerkt nämlich: „Darin bestehe eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann.“[2] — Gewiß kann jeder nur durch eigenes Wollen gut

---

Funktion sei: er ist überzeugt, daß alle Moralphilosophie „gänzlich auf ihrem reinen Teil beruhe“ (Grl. 5f.); andererseits zweifelt er gar nicht, daß „alle Moral zu ihrer Anwendung auf den Menschen der Anthropologie bedarf“ (Grl. 33). Dabei darf freilich das, was aus bloßer Erfahrungserkenntnis hervorgeht, der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, nicht Abbruch tun“ (M. d. S. 242).

[1] Als solche nennt er bekanntlich: eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Wenn Paulsen (Kant 316) bemerkt, Kant habe nicht einmal den Versuch gemacht, diese „notwendigen Zwecke“ mit dem formalen Gesetz in einen inneren Zusammenhang zu bringen, so widerspricht dem mit Recht Hägerström (Kants Ethik 429).

[2] M. d. S. 219.

handeln und nur durch eigenes Bemühen, durch Selbsterziehung, die Stufe wirklicher autonomer Sittlichkeit erreichen, aber das schliesst nicht aus, daß nur unter dem erzieherischen Einfluß anderer seine Entwicklung soweit gefördert werden kann, daß er nun den letzten Schritt selbständig zu tun vermag.

Durch alles dies wird aber der Wert des formalen Moralprinzips selbst nicht beeinträchtigt; es gilt eben nur bei dem Entwurf einer Pflichtenlehre die „Menschennatur“ in vollständigerem Maße zu berücksichtigen.

5. Sehen wir nun zu, in welcher Weise Kant nähere Anweisung gibt zur Anwendung seiner Formel des kategorischen Imperativs auf die empirisch gegebenen menschlichen Verhältnisse, um damit konkrete Pflichten zu erkennen. Er sagt darüber: „Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Gesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches sein. Bei anderen zwar ist jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde“.

Das erste Kriterium, daß nämlich eine Maxime deshalb als unsittlich erkannt werde, weil sie nicht als allgemeines Naturgesetz gedacht werden könne, findet seine Anwendung bei den Beispielen des lügenhaften Versprechens und der Unterschlagung des Depositums.[1] Offenbar wird ein allgemeines Gesetz, daß jeder im Notfall ein lügenhaftes Versprechen geben solle, die beabsichtigte Wirkung des Versprechens, nämlich den Glauben und das Vertrauen der anderen aufheben und damit das Versprechen zu einer sich wiedersprechenden, sinnlosen Handlung machen.

Man hat hier eingewendet, das entscheidende Argument gegen die Lüge sei nicht, wie Kant wolle, die Reflexion auf die Allgemeinheit, sondern der logische Widerspruch der Lüge selbst (auch der einzelnen); es sei in sich widerspruchsvoll, eine Aussage für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten

[1] Grl. 45 f. pr. V. 32.

zu lassen.[1] Aber der Begriff der Lüge als solcher schließt keinen Widerspruch ein; eine einzelne lügenhafte Aussage ist doch nichts in sich Widersprechendes und Unsinniges wie etwa der Satz: Sokrates, der an Götter glaubt, glaubt nicht an Götter. Daß ich wünsche, ein anderer solle meine Aussage für wahr halten, von der ich weiß, daß sie unwahr ist, ist gar nicht logisch widersprechend; das wäre nur dann der Fall, wenn ich der Aussage, die ich als wahr angesehen wissen will, gleich hinzufügte, sie sei unwahr. Wohl aber liegt ein Widerspruch vor, wenn ich als allgemeines Gesetz will, daß Aussagen als richtige Wiedergabe des Tatsächlichen gelten sollen, und wenn ich zugleich ebenso allgemein will, daß sie über den Tatbestand irreführen.

Ebenso würde ein Gesetz, daß jeder ein Depositum, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann, ableugnen dürfe, sich selbst widersprechen, indem es einerseits Deposita will, anderseits diese selbst durch Aufhebung des Vertrauens beseitigt. Wenn man dagegen bemerkt hat: „Darin daß es keine Deposita gäbe, läge doch kein Widerspruch"[2], so ist darauf zu sagen, daß ihn Kant auch hier nicht findet, wohl aber darin, daß ein Gesetz Deposita anerkennt, also will, und doch eine Bestimmung enthält, die sie tatsächlich beseitigt. Das ist so in sich widersprechend, wie es ein Gesetz sein würde, das geböte, Steuern in wertlosem Papiergeld zu zahlen.

Wenden wir uns zu dem zweiten Kriterium, das Kant selbst als das bedeutsamere, weil auf alle Fälle anwendbare bezeichnet: man muß wollen können, daß die Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde. So legt Kant an Beispielen dar, daß man ein allgemeines Gesetz, daß Menschen aus Egoismus sich in der Not gegenseitige Unterstützung versagten oder aus Trägheit ihre Naturanlagen unausgebildet ließen, nicht wollen könne.[3]

Gerade gegen diese Ausführung Kants hat sich vielfach der schroffste Widerspruch erhoben. Da heißt es, Kant falle hier völlig aus der Vernunftmoral heraus und gerate in die von ihm perhorreszierte Klugheitsmoral, indem er deshalb eine Verhaltungsweise für unsittlich erkläre, weil sie, von den anderen adoptiert,

---

[1] Stange, Einl. in d. Ethik I 147 ff.

[2] So O. Lehmann, Kants Prinzipien d. Ethik 70.

[3] Vgl. Grl. 46 f.; pr. V. 84.

mir Schaden bringen würde.[1] „Ich würde also die Wohltätigkeit nicht aus Pflicht, sondern zum Zwecke meiner eignen Wohlfahrt, damit mir dann die Not erleichtert würde, üben".[2] Wenn man nämlich frage, warum man nicht gegenseitige Lieblosigkeit als allgemeines Gesetz wollen könne, so antworte Kant, es könnten sich doch Fälle ereignen, wo jemand anderer Liebe und Teilnehmung bedürfe, wo er durch ein solches, aus seinem eignen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistands, den er sich wünsche, rauben würde. So liege das Entscheidende bei den von Kant lebhaft verworfenen Glückseligkeitsstreben[3]; es werde die Tauglichkeit einer Handlungsweise zu einem allgemeinen Gesetz danach beurteilt, ob dieselbe samt ihren Folgen, als allgemein geschehend vorgestellt, mit den Ansprüchen des Egoismus im Einklang sein würde oder nicht. In dieser Zulassung des Egoismus aber, der doch vorher aufs Nachdrücklichste von der Begründung der Moral ausgeschlossen worden sei, liege eine grobe Inkonsequenz.[4] Ja man hat diese Begründung bei Kant „völlig unbegreiflich gefunden". Weshalb solle die Berufung auf das Eigeninteresse, das er doch sonst nie als sittliches Kriterium anerkenne, auf einmal hier entscheiden?[5]

Nun liegt ja zweifellos der Grund, warum ich ein Gesetz nicht wollen kann, das mir den Beistand der anderen rauben würde, in meinem Glückseligkeitsstreben. Aber die Sache verhält sich doch nicht so, daß ich nun den Beistand leiste, damit mir selbst geholfen werde; sondern ich werde — wenn anders ich im Sinn Kants sittlich handeln will — helfen, weil mir die Reflexion auf die Verallgemeinerung gezeigt hat, daß ich die Maxime der Hartherzigkeit als allgemeines Gesetz — einerlei aus welchem Grund — nicht wollen kann. Ich handle also in der Tat aus Pflicht und nicht „zum Zwecke meiner eignen Wohlfahrt". Ich folge nämlich der Maxime zu helfen, weil bei der Reflexion sich die entgegengesetzte als nicht zum allgemeinen Gesetz tauglich herausgestellt hat; und ich folge ihr, obwohl dies vielleicht in dem besonderen Falle Opfer kostet, die meiner Selbstliebe Abbruch tun, und obwohl ich gar nicht weiß, ob mir im Falle der Not deshalb wirklich selbst Beistand geleistet würde.

---

[1] v. Hartmann, Phänomenologie 339.
[2] O. Thon, Die Grundprinzipien der Kantschen Moralphilosophie 48.
[3] W. Windelband, Gesch. d. n. Phil. I[2] 116 f.
[4] Lehmann, a. a. O. 70 f. [5] Simmel, Kant 97 f.

Wenn die Reflexion darüber, ob eine Maxime sich zum allgemeinen Gesetz qualifiziere, auf das Glückseligkeitsstreben zurückgreift, so ist erstens zu bemerken, daß Kant selbst, wie wir noch an anderer Stelle genauer sehen werden, dieses Streben durchaus nicht schlechthin als unsittlich verpönt, sondern nur dann, wenn es oberster Bestimmungsgrund des menschlichen Wollens überhaupt sein will. Ferner ist das Eigeninteresse hier gar nicht das „sittliche Kriterium", sondern dies liegt in dem Ergebnis der Reflexion, daß eine bestimmte Maxime nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden könne. Der Eigennutz wäre für mich in dem Falle das entscheidende Kriterium, wenn ich die vorschwebende Handlung lediglich darnach prüfte, ob ich Nutzen davon habe. Dann wäre aber die Verallgemeinerung meiner Maxime ganz überflüssig. Diese nehme ich vor nicht aus Interesse, sondern um den sittlichen Charakter der Handlung festzustellen. Diese verallgemeinernde Reflexion kann mich aber möglicherweise zu einer Handlung bestimmen, die meinem Eigeninteresse völlig zuwider ist.[1] Beim Nachdenken darüber, was ich als allgemeines Gesetz wollen kann, wird sich natürlich dies Ich mit seiner ganzen konkreten Individualität, mit all seinen Willensrichtungen, natürlich auch den egoistischen, geltend machen, aber die Erwägung, ob ich meine Maxime als allgemeines Gesetz wollen könne, wird nicht aus Egoismus vorgenommen; und sie wird auch nicht entschieden durch die egoistische Befürchtung, ich möchte selbst unter den Folgen des Allgemeinwerdens meiner Maxime zu leiden haben; denn ich weiß ja von vornherein, daß diese nicht tatsächlich eintreten wird; die Vergleichung meiner Maxime mit einem allgemeinen Naturgesetz ist ja nur ein heuristisches Mittel, das Naturgesetz ist nur ein „Typus" der Beurteilung.

Zu dem konkreten Ich gehören aber neben den egoistischen Tendenzen auch altruistische und auch diese werden sich bei der Reflexion geltend machen, ebenso die Tatsache, daß gewisse Richtungen des Strebens sich anderen gegenüber — bei sonst gleichen Umständen — unmittelbar als die wertvolleren darstellen, mögen nun diese Vorziehensakte angeboren oder anerzogen sein. Denn es ist auch kein Grund die anerzogenen

[1] In ähnlicher Weise sucht Kant zu verteidigen A. Gallinger, Kantstudien VI, besonders 358ff.

sittlichen Vorstellungen bei dieser Erwägung auszuschalten. In jedem Menschen wird ja infolge der absichtlichen und der instinktiven erzieherischen Einflüsse der Umgebung sich ein „Gewissen“ mit ganz bestimmten Inhalt herausbilden. Wenn wir uns aber einmal klar machen wollen, wie sich die von Kant gemeinte sittliche Reflexion nach Anweisung des kategorischen Imperativs gestalten wird, so wäre es doch eine unstatthafte Fiktion, wollte man annehmen, daß sich dieses „Gewissen“ bei der Feststellung dessen, was ich als allgemeines Gesetz wollen kann, nicht geltend machte.

Aber gerät damit Kant nicht in einen Zirkel: er will erkennen, was sittlich sei, und rekurriert dabei auf das, was als sittlich gilt. In der Tat ist dieser Vorwurf auch gegen Kant erhoben worden, er setze versteckterweise die sittlichen Anschauungen und Urteile der Allgemeinheit schon als giltig voraus, so könne man z. B. die Vernachlässigung der Ausbildung unserer geistigen Anlagen deshalb nicht wollen, weil „eine solche der allgemein geübten sittlichen Lebensgewohnheiten zuwider wäre.“[1] In ähnlicher Weise erklärt Windelband:[2] „Der Grund des ‚Nicht wollen Könnens‘ ist . . . entweder ein sittlicher — und dann bewegt sich die ganze Erklärung im Kreise — oder durch ein Interesse bestimmt — und dann liegt die Entscheidung ja doch wieder bei dem von Kant so lebhaft verworfenen Glückseligkeitsbestreben.“

Den zweiten Fall dieser Alternative haben wir bereits besprochen, was den ersten betrifft, so ist auch hier zu bedenken, daß ja jene anerzogenen sittlichen Anschauungen zwar als Momente bei der Reflexion berücksichtigt werden, daß aber über ihre Geltung erst unter Heranziehung der anderen willensbestimmenden Faktoren entschieden werden soll. Das Gewissen, wie es sich bei dem Menschen, ehe er zur wirklichen Autonomie gelangt, herausgebildet hat, nimmt für seine Gebote allgemeine und objektive Gültigkeit in Anspruch. Wenn der Mensch überhaupt über die Berechtigung dieses Anspruches zu reflektieren sich gedrängt fühlt, so muß doch als Voraussetzung gedacht werden, daß ihm diese Berechtigung zweifelhaft geworden ist. Natürlich sind damit nicht solche Fälle gemeint, wo der Mensch, getrieben von irgend einem Begehren, überlegt, ob er der Stimme des Gewissens, die

[1] Lehmann, a. a. O. 71 ff. [2] Gesch. d. n. Phil. II (2 A) 116.

er anzuerkennen nicht umhin kann, folgen soll oder nicht. Wohl aber kommt der Innenzustand in Betracht, wo das Bedenken auftaucht, ob das anerzogene Gewissensgebot richtig und also giltig sei. Bei einer solchen Reflexion schwebt also als Ziel vor, diejenige Willensnorm zu finden, die in den vorliegenden Verhältnissen sich als die objektiv begründete erweisen läßt, und darum werden auch nur Momente sachlicher Art, nicht frivole Launen, eine solche Reflexion dem Subjekte selbst berechtigt erscheinen lassen. Auch ist gar nicht gesagt, daß derartige kritische Prüfungen des bestehenden sittlichen Bewußtseins gewöhnlich zur Abweichung davon führen, vielmehr wird wohl in den weitaus meisten Fällen das Ergebnis der Reflexion das sein, daß die herrschenden sittlichen Gebote auch als zu Recht bestehend erkannt werden; aber daß sie auch — wenigstens prinzipiell — als einer Beurteilung unterliegend angesehen werden, das unterscheidet denjenigen, der zu wirklicher sittlicher Autonomie gelangt ist, von dem, für den die Geltung der in seiner Umgebung herrschenden sittlichen Vorstellungen einfach selbstverständlich ist.

Da die meisten Beispiele Kants sich in dem Bereiche von Geboten bezw. Verboten bewegen, deren Gültigkeit im allgemeinen kaum angezweifelt wird, so erweckt dies den Eindruck, seine Ansicht sei, der autonome Mensch müsse überhaupt die zwischen dem obersten Prinzip, dem kategorischen Imperativ, und dem zu regulierenden Material der naturhaften Begehrungen gewissermaßen in der Mitte liegende Instanz des anerzogenen sittlichen Bewußtseins einfachhin überspringen. Vielleicht hat Kant dies wirklich gemeint, näher liegt, daß er sich diese Frage überhaupt nicht bewußtermaßen vorgelegt hat, da doch auch in den Beispielen, wie oben bemerkt, eine wenigstens tatsächliche Berücksichtigung positiver sittlicher Forderungen nicht fehlt.

Daß sie berechtigt ist, erscheint mir zweifellos. Wir haben gesehen, wie zwar der formale Charakter der das eigentlich Geistige ausmachenden Aktivität über jede material bestimmte Stufe in der geistigen Produktion auf ihren verschiedenen Gebieten hinauszuführen vermag, aber dabei bleibt doch die jeweils erreichte Stufe in ihrer materialen Bestimmtheit die Voraussetzung und der Ausgangspunkt für jedes Vorwärtsschreiten. Was heute gilt und doch wohl mit guten Gründen einmal seine Geltung gegenüber Früherem erkämpft hat, das

verliert nicht schon darum seine Gültigkeit, weil ein Fortschreiten darüber hinaus prinzipiell als möglich gedacht werden muß, sondern die Berechtigung zu diesem Fortschreiten muß im einzelnen Fall mit objektiven Gründen erwiesen werden. Gewiß wird durch die bewußte Erfassung der Gesetzmäßigkeit der geistigen Funktionen, also des *a priori* aller der großen geistigen Schöpfungen, der Fortschritt mit größerer Selbstgewißheit erfolgen können, aber immer wird er an den historischen Werdegang des Geistigen anknüpfen müssen. Wie das unzweifelhaft für die Wissenschaft gilt, so gilt es auch für das sittliche Bewußtsein. So wird auch die Fortbildung des historisch entstandenen positiven Rechts nach dem Ideale des richtigen Rechts hin an dessen vorliegende konkrete Gestaltung anknüpfen müssen. So führt Stammler[1] zutreffend aus: „Es vermag niemand ein gerechter Richter zu sein, dem nicht gesetztes Recht als Unterlage des Tatbestandes geboten wird, den er mit seinem Urteile, nun weiter schließend, richtig entscheiden soll. Es bleibt hier ganz im Gleichen, wie bei aller sonstigen gesetzmäßigen Einsicht im Erkennen, wie im Wollen: der Stoff ist von außen her zu erwarten, und die Aufgabe der Objektivierung geht auf seine, des Stoffes, Verarbeitung zu richtigem Ergebnisse. Dagegen ist es nicht möglich ohne derartigen Stoff, hier: eines empirisch erwachsenden gesetzten Rechts, auch nur den geringsten Satz darüber begründetermaßen aufzustellen, ob ein bestimmtes äußeres Verhalten für sachlich berechtigt zu erachten sei. Es gibt immer nur eine Richtigkeit von stofflich bedingtem Wollen, das sich also auf der Voraussetzung von konkreten Einrichtungen nnd bestimmten gesetzten Normen in Frage stellt; — aber gar kein gesetzmäßig begründetes Urteil über einzelne Streitfragen des gegenseitigen Verhaltens, das in seinem besonderen Inhalte von dem unterliegenden bedingten Material historischer Satzungen abzusehen imstande wäre.“

Man frage sich einmal, welche andere methodische Anweisung zur sittlichen Reflexion hätte denn Kant geben sollen als die, welche er in seinem kategorischen Imperativ gegeben hat? Warum er nicht Gebote mit konkretem Inhalt als oberste und über den sittlichen Wert der Maximen entscheidende aufgestellt

[1] Die Lehre v. d. richtigen Rechte 221; dasselbe historisch-kritische Verfahren schlägt die Logik ein gegenüber den tatsächlich befolgten Methoden der Wissenschaft; vgl. Chr. Sigwart, Logik. 2. A. Freiburg 1893. II 26f.

hat, haben wir bereits gesehen, als wir die Gründe seiner Ablehnung der materialen Prinzipien würdigten. Wir mußten erkennen, daß materiale Prinzipien die Gefahr in sich bergen, die stetig vorwärtsschreitende Entwicklung des Geistes zu hemmen. Dieselbe Erwägung aber mußte Kant abhalten, einfach den Anschluß an das allgemein geltende sittliche Bewußtsein zu empfehlen; denn die Geschichte zeigt nur zu deutlich, wie wandelbar dasselbe ist; es muß also einen Weg geben, der den einzelnen auf einen über dem sittlichen Gemeinbewußtsein gelegenen Standpunkt der Beurteilung führt, und diesen Weg weist Kant mit seinem kategorischen Imperativ. Gewiß sind die inhaltlichen Wandlungen des sittlichen Bewußtseins, die neuen vertieften und vergeistigten Gestaltungen des sittlichen Ideals nicht aus der Formel des kategorischen Imperativs einfach abzuleiten; aber was sich in den auf sittlichem Gebiete schöpferischen und deshalb führenden Geistern Neues zur Geltung brachte, das mußte sich ihnen doch legitimieren — eben als sittlich, als unbedingt sein sollend. Und eben diese innere Legitimation kann doch recht zutreffend so ausgedrückt werden: was sie da, in Abweichung von den sittlichen Anschauungen ihrer Zeit als Norm befolgten und anderen als Norm hinstellten, das war ihnen nicht bewußt als ihr individuelles Belieben, sondern das konnten sie als allgemeines Gesetz wollen, und das wollten sie als solches. Also gerade unser formales Moralprinzip ist in einzigartiger Weise geeignet, der Tatsache gerecht zu werden, daß sich auch auf dem Gebiet der sittlichen Anschauungen und Urteile eine Entwicklung vollzogen hat und weiter vollziehen wird; in ihm ist gerade dasjenige Element herausgehoben, das die einzelnen Stadien der Entwicklung bei all ihrer inhaltlichen Verschiedenheit eben als zu einer Entwicklung, als zu demselben Gebiet des Geistesleben gehörig erweist.

6. a) Nun hat man zugegeben, damit sei allerdings die Formel des kategorischen Imperativs zu vereinigen, daß unter den veränderten Verhältnissen einer neuen Epoche völlig veränderte Handlungsweisen sittlich erfordert seien; aber man hat gemeint, dem Umstand könne sie nicht gerecht werden, daß die neuen Verhältnisse, welche die neue Handlungsweise rechtfertigten, nicht aus den ebenso plötzlich entschwindenden alten, hervorsprängen, sondern daß die Abänderung an irgend einem einzelnen Punkte beginne und von da ein Gebiet nach dem anderen er-

greife und nach Art eines organischen Prozesses das Ganze umbilde. „Gemessen an dem Maßstab, was würde dabei herauskommen, wenn jeder so handelte? — wäre in dem Augenblick der ersten Initiative zu neuem Verhalten, dieses häufig ganz unzulässig. In diesem Augenblick dürfen eben noch nicht alle so handeln, sondern erst einer oder so wenige, wie es der notwendigen Allmählichkeit der organischen Entwicklung entspricht“.[1]

Aber auch dem gegenüber wird man daran festhalten dürfen, daß die Abweichung von dem Hergebrachten nur dann sittlich gerechtfertigt ist, wenn man die neue Verhaltungsmaxime als allgemeines Gesetz wollen kann. Es wird sich allerdings bei der psychologischen Eigentümlichkeit der Menschen, am Herkömmlichen festzuhalten, bei der Macht der Gewohnheit und infolge der Autorität, die das Bestehende als das einfachhin Selbstverständliche bei vielen genießt, ganz von selbst ergeben, daß eine neue sittliche Anschauung erst ganz allmählich um sich greift. Sollte man aber wirklich besondere Gründe haben, daß man diesen Wandel nur als einen allmählichen wollen kann, so müßte dieser Umstand natürlich bei der Bildung der Maxime auch berücksichtigt werden, es müßten in sie diejenigen besonderen Bedingungen aufgenommen werden, unter denen schon jetzt die neue Handlungsweise als allgemeines Gesetz gewollt werden kann. Die Allgemeingültigkeit des Gesetzes wird nämlich nicht dadurch gefährdet, daß die Bedingungen unter denen es Platz zu greifen hat, in der tatsächlichen Wirklichkeit relativ selten gegeben sind.

b) Übrigens ist mit dieser sittlichen Frage, wann eine Abweichung von den herrschenden sittlichen Anschauungen zulässig oder geboten ist, und wann diese als eine plötzliche oder allmähliche gewollt werden kann, natürlich nicht die andere Frage zusammenzuwerfen, wie sich solche Umbildungen tatsächlich vollziehen. Der Anstoß dazu kann unter Umständen aus sittlich gleichgültigen, ja unsittlichen Motiven entspringen. Freilich kann durch Handlungen, die aus derartigen Motiven entspringen, oft genug eine Veränderung in den menschlichen Verhältnissen geschaffen werden, die auch bei der sittlichen Reflexion zu berücksichtigen ist.

Aus dem Gesagten darf aber nicht geschlossen werden, daß die Formel des kategorischen Imperativs nur dann eine wertvolle

[1] Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft II 32 f.

Anweisung zur sittlichen Reflexion enthalte, wenn es sich darum handelt von den bestehenden sittlichen Anschauungen abzuweichen. Auch dann, wenn sich das Bedürfnis hierzu gar nicht geltend macht, wird sie geeignet sein, uns in unserem sittlichen Urteil auf einen möglichst objektiven Standpunkt zu leiten. Der Mensch ist nur zu sehr geneigt bei der Beurteilung seines eignen Handelns einen besonderen Maßstab anzulegen, auf Grund irgend welcher für die Sache belangloser individueller Umstände sich von Normen gelegentlich zu dispensieren, die er für die anderen unbedenklich als gültig anerkennt. Vischer sagt einmal sehr treffend in seinem „Auch Einer“: „Die Leidenschaft ist eine profunde Sophistin. Was sagt sie? Sie sagt: Alles ganz wahr und schön, mag auf alle Fälle passen, nur auf diesen nicht; der ist von absoluter Besonderheit“. Von dieser Sophistik der Leidenschaft sich frei zu machen, dazu kann uns die Beherzigung des kategorischen Imperativs sehr wohl verhelfen. Wir müssen nur ruhig fragen, kann ich wirklich im Ernste wollen, daß alle so handeln. Wenn dieser oder jener, der mir ganz gleichgültig oder vielleicht unsympathisch ist, in meiner Lage sich so entschiede, wie ich es vorhabe, würde ich das billigen? Würde ich es ferner dann tun, wenn ich der von meiner Handlungsweise Betroffene wäre?

Gewiß ist bei den allermeisten sittlichen Entscheidungen, die wir im praktischen Leben zu treffen haben, eine solche besondere Reflexion gar nicht nötig. Kants Ansicht ist nicht die, daß nur derjenige ein sittlicher Mensch sei, der vor jeder Willensentscheidung, die leitende Maxime sich klar ins Bewußtsein ruft und sie nun mit Hilfe der Formel des kategorischen Imperativs genau untersucht. Er hebt selbst hervor, daß sich die „gemeine Menschenvernunft“ das von ihm formulierte Moralprinzip nicht „so in einer allgemeinen Form abgesondert denke“, d. h. es in seiner abstrakten begrifflichen Fassung sich zum Bewußtsein bringe, aber er fügt hinzu: „Sie hat es doch jederzeit wirklich vor Augen und braucht es zum Richtmaß ihrer Beurteilung“.[1] Das will sagen, auch derjenige, der in seinem Leben noch nie etwas vom kategorischen Imperativ gehört hat, wird, wenn er seinem Gewissen entsprechend sich entscheidet, das Bewußtsein, aus dem heraus er sich entscheidet, in die Worte zu kleiden vermögen, er könne wollen, daß alle in solcher Lage so handeln.

---

[1] Grl. 23.

Eben dies Bewußtsein gibt dem sittlich Handelnden auch die unmittelbare Gewißheit, daß sein Handeln die Beurteilung der anderen vertragen könne.

c) Es bleiben uns nun noch einige weitere Bedenken zu besprechen, die man gegen die Kantsche Formulierung des Moralprinzips vorgebracht hat. So erklärt Simmel, es sei ein „wunderlicher Anspruch“ an den einzelnen, durch den Gedanken, daß alle so handelten wie er, seine Handlungsweise regulieren zu lassen; denn er lasse das Handeln ganz und gar von einer Voraussetzung abhängen, von der man doch zugleich wisse, daß sie nicht zutreffe; es handelten eben tatsächlich nicht alle so, wie ich handele, und was geschehen würde, wenn sie wirklich so handelten, sei eigentlich gleichgültig, da sie es nun einmal nicht täten.[1]

Wenn sich aber auf Grund der ethischen Untersuchung herausgestellt hat, daß die Tauglichheit einer Maxime zu einem allgemeinen Gesetz das Kriterium ihrer Sittlichkeit sei, so wird es keiner, dem Sittlichkeit am Herzen liegt, verwunderlich finden, diese Verallgemeinerung in Gedanken vorzunehmen. Sie dient ihm einfach als Erkenntnismittel. So bedient sich ja auch auf theoretischem Gebiet der Forscher oft problematischer oder bewußt irrealer Annahmen als Erkenntnismittel. Die Willensentscheidung „hängt“ auch nicht, wie Simmel anzunehmen scheint, von dem Gedanken an das tatsächliche Eintreten dieser Verallgemeinerung und das, was dabei geschehen würde, ab, sondern nach Kants ausdrücklicher Erklärung, ist für den Menschen „diese Vergleichung der Maxime seiner Handlung mit einem allgemeinen Naturgesetz nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurteilung des ersteren nach sittlichen Prinzipien“.[2]

d) Ferner macht Simmel[3] geltend, manche Handlungen würden gerade durch ihre Verallgemeinerung aufhören verboten zu sein. Das gelte z. B. für die äußerlichen Sitten, die, ohne sachlichen Wert, nur nicht verletzt werden dürften, weil sie nämlich Sitte seien, aber sofort gleichgültig würden, wenn sich keiner mehr an sie hielte.

Prüfen wir diesen Einwand auf seine Berechtigung an einem Beispiel. Eine solche äußerliche Sitte ist das Grüßen von Bekannten auf der Straße. Nehmen wir nun an, ich fühle mich

---

[1] Einleitung II 24 f. [2] pr. V. 85. [3] A. a. O. II 24.

versucht, einen anderen ostentativ nicht zu grüßen, weil er einen Gruß von mir nicht erwidert hat, wobei aber die Möglichkeit vorliegt, daß das unbeabsichtigt geschehen ist. Bei der Frage, ob ich die einem solchen Verhalten zugrunde liegende Maxime als allgemeines Gesetz wollen könne, werde ich daran denken, daß ich auch vielleicht gelegentlich Bekannte übersehe, und daß es mir doch peinlich wäre, wenn diese auf ein solches Versehen mit ostentativem Nicht-Grüßen reagieren würden. Ich werde so zu dem Ergebnis kommen, daß ich die Handlungsweise, zu der ich mich gedrängt fühlte, nicht als allgemeines Gesetz wollen kann. Man sieht daraus, daß man auch hier die Formel des kategorischen Imperativs sehr wohl anwenden kann, wenn es auch richtig ist, daß bei Verallgemeinerung des Nichtgrüßens es aufhören würde, verboten zu sein, im einzelnen Falle nicht zu grüßen. Das formale Prinzip muß ja eben immer auf die vorliegenden konkreten Verhältnisse angewendet werden, und unter diesen sind natürlich die bestehenden Sitten als ein recht bedeutsamer Faktor im menschlichen Leben mit zu berücksichtigen.

Ganz anders liegt natürlich die Sache, wenn ich nicht unter Voraussetzung einer auch von mir prinzipiell anerkannten Sitte mich zu entscheiden habe, ob ich sie in einem besonderen Fall befolge oder nicht, sondern wenn die Frage an mich herantritt, ob ich an der Abschaffung einer Sitte mich beteiligen soll oder nicht; man denke etwa an die Duellsitte oder manche Trinksitten. Aber auch hier wird uns der kategorische Imperativ nicht im Stiche lassen; auch hier werde ich die Frage so formulieren: kann ich wollen, daß alle dieser Sitte sich nicht mehr unterwerfen.

e) Weiter hat man eingewendet[1]: Wir tun vieles rein Sittliche in bezug auf andere, wovon wir entschieden nicht möchten, daß es uns geschehe. Wenn ein Richter einen Verbrecher gerecht bestraft, so kann er sich doch dabei denken: Wenn ich das begangen hätte, würde ich davongelaufen sein. Er will also nicht, daß ihm dasjenige geschieht, was er sittlicher Weise anderen zufügt.

Aber wenn — wie hier vorausgesetzt ist — der Richter in der Strafverhängung rein sittlich handelt, so muß er überzeugt

[1] Simmel, a. a. O. I 137.

sein, daß Strafen, etwa zur Aufrechterhaltung der bestehenden Gemeinschaftsordnung, sittlich geboten seien; in diesem Falle aber kann er nicht als allgemeines Gesetz wollen, daß Verbrecher sich der gerechten Strafe entziehen.[1]

f) Ebenso ist es kein durchschlagender Einwand gegen Kant, wenn man gesagt hat: „Gerade die hingebendsten, aufopfernsten Wesen können als solche gar nicht wollen, daß von anderen in ihrer eigenen Weise gegen sie verfahren würde, weil schon dieser Wunsch die Selbstlosigkeit und das sittliche Verdienst ihres Tuns aufheben würde.[2]

Diesem Einwand liegt die irrige Annahme zugrunde, daß der Wunsch, von anderen Wohltaten zu erhalten, das ausschlaggebende Motiv für aufopfernde Hilfeleistung anderen gegenüber sei. In diesem Falle wäre diese Hingabe allerdings egoistisch; aber daß man die Maxime, gegenseitig sich beizustehen, verallgemeinert denkt, geschieht hier nur, um ihren sittlichen Charakter zu prüfen. Und da will mir scheinen, daß auch ein selbstloser Charakter den Wunsch haben kann, alle möchten in hingebender Weise sich betätigen, es müßte denn sein, daß er sich durch aufopferndes Tun vor den anderen auszeichnen wollte, was doch eine feinere Art von Selbstliebe wäre. Es bleibt ihm ja immer freigestellt, die Opferwilligkeit anderer für ihn nicht anzunehmen.

g) Auch damit wollte man die Unbrauchbarkeit der Kantschen Formel zu wirklichen sittlichen Entscheidungen dartun, daß man darauf hinwies, „in der Skala vom Wahnsinnigen bis zum Genie habe doch jedes ausdenkbare Wollen Platz“.[3] Und nun hat man alle möglichen Fälle fingiert, die zeigen sollten, wie man ganz im Einklang mit der Kantschen Formel dazu kommen könne, Willensrichtungen für sittlich zu halten, die unseren hergebrachten Moralbegriffen widersprächen. So, meinte man, könne jemand, der sich bewußt sei, geschickter als alle anderen betrügen zu können, das Betrügen als allgemeines Gesetz sehr gut wollen, da er sich dabei gar nicht so übel stehen würde; nnd eine trotzige Kraftnatur könne gegenseitige Rücksichtslosigkeit und Vergewaltigung als allgemeines Gesetz wollen, da sie wohl damit einver-

---

[1] Die Erwägungen, die eine solche Flucht als unerlaubt erweisen, sind ja in klassischer Weise in Platos Crito vorgeführt.

[2] Simmel, Kant 98. [3] Thon, a. a. O. 49. Simmel, Einleitg. II 65.

standen wäre, gleichfalls unterdrückt zu werden, wenn ein Stärkerer über sie käme.[1]

Wir haben schon oben gesehen: Kant setzt bei seiner Formel eine Vielheit vernünftiger wollender Wesen voraus, und nur von solchen denkt er sie sich angewandt; es dürfte also überflüssig sein, darüber nachzudenken, zu welchen Ergebnissen ein Wahnsinniger damit kommen würde. Was nun jenen gewandten Betrüger und die trotzige Kraftnatur betrifft, so scheint es mir — für unsere Kulturwelt wenigstens — eine höchst unwahrscheinliche Fiktion zu sein, daß es Menschen gebe, die wirklich gegenseitigen Kampf aller gegen alle, mit Trug oder mit Gewalt geführt, als allgemeines Gesetz wollen könnten. Mögen immerhin gewisse Seiten ihres Wesens zu solchen Handlungsweisen drängen, andere werden dem entgegen sein, nicht zum mindesten die anerzogenen sittlichen Begriffe, die ja auch, wie wir gesehen haben, bei der Prüfung dessen, was wir als allgemeines Gesetz wollen können, zu berücksichtigen sind. An diesem aus der menschlichen Gemeinschaft übernommenen sittlichen Vorstellungen erleben wir ja zuerst jenes Gefühl der unmittelbaren reinen Achtung für's Gesetz; die gerade vorhandene Gestaltung des sittlichen Gemeinbewußtseins stellt ja auch dem einzelnen gegenüber zugleich den Gesamtwillen der Gemeinschaft dar, da ja die sittlichen Normen von ihr respektiert werden, mithin ihre Verwirklichung im allgemeinen gewollt wird. Fühlt nun ein einzelner sich veranlaßt, von diesen Normen abzuweichen, und ist es ihm wirklich darum zu tun, die Berechtigung dazu einzusehen, so muß er sich auch in die anderen Subjekte hineindenken und von deren Standpunkt aus die Frage aufwerfen, ob auch sie die betreffende Maxime als allgemeines Gesetz wollen können, ob „sie also auch in meine Art gegen sie zu verfahren einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten können."[2] Wenn es also wirklich einen Menschen von so durchaus hinterlistiger oder gewalttätiger Art gäbe, daß sich in ihm keine anderen Regungen geltend machten, die ihn hinderten, die Maxime, jederzeit List und Gewalt gegen die anderen zu üben, als allgemeines Gesetz zu wollen, so kann er dies Wollen sicher nicht bei den anderen voraussetzen, da ihm die von diesen vertretenen sittlichen Anschauungen schon sagen, daß sie dies nicht wollen. Er würde

---

[1] Simmel, Kant 98. [2] Grl. 54.

also die anderen nicht als Zweck an sich, sondern bloß als Mittel brauchen, weil er sie nicht schätzt „als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten [d. h. sie wollen] können."

h) Ernster zu nehmen als die soeben besprochenen Einwürfe ist der weitere, „Kants Regel schere alle Menschen über einen Kamm"[1]; sie vermöge nicht der individuellen Beschaffenheit der Personen und der in Betracht kommenden Umstände gerecht zu werden. Die Verallgemeinerung der Maxime, so führt Simmel[2] aus, bleibe entweder leer und nichtssagend, oder sie sei unausdenkbar. Das Erstere sei gewöhnlich der Fall; jedes Tun habe nämlich irgend einen Grundzug, ein hervorstehendes Charakteristikum, das ihm mit anderem Tun gemeinsam sei, daraus bilde man dann den Allgemeinbegriff dieses Tuns, der natürlich relativ farblos und leer sei. Diesen verwende man aber, wenn man sich nach Kants Anweisung sein eigenes beabsichtigtes Tun verallgemeinert denke. Dabei pflege man die besonderen Umstände, die jegliche unter einen solchen Allgemeinbegriff fallende Handlung individualisierten und bei keiner einzigen fehlten, außer acht zu lassen. Nicht die Tat als Ganzes mit der Gesamtheit ihrer konkreten Umstände, sondern nur jenes charakteristische Merkmal (oder die Merkmalgruppe) an ihr, die eben in dem betreffenden Allgemeinbegriff enthalten sei, verallgemeinere man. Man verurteile so z. B. die Lüge, da man nicht wollen könne, daß allgemein gelogen werde. Damit sei aber noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß man die durchgehende Wiederholung der Lüge unter den besonderen, hier vorliegenden Umständen für durchaus wünschenswert halte. Die Folge hiervon sei, daß es überhaupt kein allgemeines Gesetz geben könne, d. h. kein solches, „das aus einer durch die gegebene Situation bestimmten Handlungsweise gewisse Elemente heranshebe, um sie zu verallgemeinern und damit ein Gesetz für alle Situationen, die diese Elemente zeigen, zu bilden." Denn jede neue derartige Situation könne außer jenen allgemeinen Elementen noch spezielle besitzen, die eventuell die sittliche Konsequenz jener allgemeinen, modifizierten oder in ihr Gegenteil verkehrten. Wolle man nun aber alle jenen speziellen Elemente mit verallgemeinert denken, so sei das

---

[1] H. Schwarz, Glück und Sittlichkeit 158.

[2] Einleitung II 50 ff.; Kant 104 ff.

eine unausführbare Aufgabe, da sich ja dann die Handelnden in jenen anderen Fällen, die ich mir denke, von mir gar nicht unterschieden; es wäre damit nur eine arithmetische Vervielfältigung gegeben, die natürlich nicht mehr besage als der einzelne Fall.

Aber man darf sagen: es ist durch Kants Formel an sich gar nicht geboten, bei der Verallgemeinerung nur mit dem ganz farblosen, abstrakten Begriff der in Rede stehenden Handlung zu operieren. Das wäre eine oberflächliche Handhabung derselben. Vielmehr sind bei der Verallgemeinerung natürlich alle die Umstände mit zu berücksichtigen, die das Wesen der Handlung wirklich modifizieren. Nun hat aber wohl jede individuelle Situation Seiten, die diese Bedeutung nicht haben, die also nicht verallgemeinert werden dürfen und so für die sittliche Beurteilung belanglos bleiben. Die Forderung der Verallgemeinerung besagt also: wenn eine gewisse Handlungsweise in einer bestimmten Situation gewissen Merkmalen zufolge unter eine allgemeine sittliche Norm gehört, so wird sie dieser nicht schon dadurch entzogen, daß sie auch noch andere individuelle Bestimmungen aufweist, sondern es müssen besondere positive Gründe hinzukommen, damit sie jener Norm entzogen erscheine. Die bloße Tatsache der Individualität, daß man nämlich anders sei wie andere, genügt noch nicht, ein Ausnahmerecht gegenüber dem allgemeinen Imperativ zu fordern. Also fordert der kategorische Imperativ, die für das Wesen der Handlungsweise und damit für ihre Beurteilung einflußreichen Merkmale der Lage von den anderen auszusondern.

Simmel ist es selbst, dem ich diese Ausführungen entnehme. Er gibt darin, wie mir scheint, die zutreffende Lösung des Bedenkens, das er gegen Kant erhoben hat. Aber er selbst ist von dieser Lösung nicht befriedigt; denn für die Unterscheidung zwischen denjenigen Merkmalen, die noch Aufnahme in das Gesetz beanspruchen dürften, und den individuellen, denen keine Verallgemeinerung und also kein Einfluß auf die sittliche Entscheidung zu gestatten sei, habe Kant keine prinzipielle Norm angegeben und dafür könne auch keine angegeben werden.

Aber hier wäre doch wohl an das zu erinnern, was Kant gelegentlich über die Urteilskraft so treffend ausführt[1], daß sie

[1] r. V. 139 f.

nämlich durch keine Regeln ersetzbar, sondern daß sie Naturgabe ist, die nur geübt werden kann. So kann denn auch die zutreffende Anwendung der im kategorischen Imperativ ausgesprochenen Regel nicht selbst wieder durch Regeln gesichert werden. Welche Momente an einer Handlungsweise wesentlich sind und darum mit berücksichtigt werden müssen, wenn man sich dieselbe verallgemeinert denkt, welche anderseits die Eigenart der Handlung nicht beeinflussen, dies zu entscheiden muß der Urteilskraft des einzelnen überlassen bleiben. Natürlich kann dieses Urteil im einzelnen Fall fehl gehen, und das urteilende Subjekt kann sich später genötigt sehen, es zu modifizieren, und wie auf theoretischem Gebiet die Wahrheit, so ist auf praktischem das sittlich Richtige Ideal, dem wir uns nur annähern können.

Aber eben dieses sittlich Richtige ist nach Kant nicht so zu denken, daß es alle Individualität aufhebe; vielmehr bietet das Kantsche formale Prinzip besser als irgend ein anderes, mehr material bestimmtes, die Möglichkeit, der individuellen Beschaffenheit der handelnden Personen und der Situationen zum Handeln gerecht zu werden.[1] Zwar soll das Sittengesetz allgemeine Geltung haben für alle Individuen, aber unrichtig ist es, zu meinen, es verlange von allen Individuen inhaltlich gleiche Handlungen und hebe so alle Individualität auf. Ja noch mehr, es duldet nicht nur die Individualität, sondern es fordert sogar die Berücksichtigung der individuellen Neigungen und Talente. Denn inwieweit überhaupt für den Menschen Betätigung seiner Kräfte sittlich geboten ist, insoweit wird auch seine individuelle Veranlagung zu ihrem Rechte kommen müssen, weil eben dadurch die Pflichterfüllung ihm leichter und die Tüchtigkeit seiner Leistung größer sein wird.[2]

---

[1] Das verkennt Simmel, Kant 176 ff. Er glaubt, sich im Gegensatz zu Kant zu befinden, wenn er die Forderung aufstellt, daß „jeder gleichsam ein Idealbild seiner selbst, das keinem andren gleich ist, verwirkliche". Aber diese Forderung ist sehr wohl unter den kategorischen Imperativ zu bringen. Derselbe ist darin schon angewendet auf die empirische Tatsache der verschiedenartigen Naturanlagen; daß aber diese sich auswirken sollen (in den durch das Gemeinschaftsleben geforderten Grenzen), kann sehr wohl als allgemeines Gesetz gewollt werden.

[2] Das wird in ausführlicherer Darlegung gezeigt von Bruno Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Stuttgart 1902. S. 68 ff. Vgl. auch den Aufsatz von Joh. Volkelt über „Das Recht des Individualismus", Ztschr. f. Philos. Bd. 111 (1897) S. 1—23.

Und nicht nur im Inhalt dessen, was als sittlich beurteilt wird, darf und soll das Individuelle zu seinem Recht kommen, auch im Subjekt des sittlichen Urteils wird sich geltend machen, daß niemand völlig aus seiner Individualität heraus kann. Gewiß werden die individuellen Unterschiede in der Beurteilung derselben konkreten Maxime, am Ideal einer vollkommenen Erkenntnis des in diesem Falle sittlich Richtigen gemessen, als Unvollkommenheiten erscheinen. Aber durch diese unvermeidliche individuelle Beschränktheit des sittlichen Urteils wird der sittliche Charakter des Wollens und Handelns nicht beeinträchtigt, es wird auch keinem, der wirklich zu der Autonomie des sittlichen Urteilens gelangen will, gestattet sein, sich diese Entscheidung von einem anderen abnehmen zu lassen, es sei denn, daß er auf Grund objektiver Erwägung durch eignes Urteil dazu gelangt, die Einsicht des anderen für zutreffender zu halten. Je individueller aber die praktischen Probleme gestaltet sind, um so weniger wird ein anderer die genaue Kenntnis der ganzen Persönlichkeit und der Situation des Handelnden haben, die ihn befähigen und berechtigen könnte, als sittlicher Leiter oder auch nur Ratgeber für den anderen aufzutreten. Es ist also kein Einwand gegen Kant, sondern ganz aus seinem Sinn heraus gesagt, wenn man bemerkt hat, daß es im Leben völlig individuelle Probleme gebe, deren Lösung allein von der Entscheidung des einzelnen abhänge, wobei auch der vertrauteste Freund uns nicht helfen könne. Es ist auch noch nicht der „Bankerott der Ethik", wenn diese in solchen Fällen nur sage, frage dich, wie es sein würde, wenn alle so handelten, wie du es vorhast.[1] Darin liegt doch ein heuristisches Prinzip, das dem Menschen aufgibt, auch in den individuellsten Situationen nicht in blindem Belieben zu entscheiden, sondern nach einem Allgemeinen zu suchen, das sein Verhalten normieren kann.[2] Auch muß man nicht vergessen, daß Kant in seinem kategorischen Imperativ lediglich das herausheben will, was er für das Apriorische im Praktischen hält. Der Ethiker, der für ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Kulturperiode eine angewandte Ethik entwirft, wird natürlich imstande sein, konkretere Gebote zu formulieren, aber auch er wird niemals alle individuellen Gestaltungen der Gelegenheiten zum

[1] Vgl. Stange, Einleitung in die Ethik I 150.

[2] Simmel, Einleitung II 58.

Handeln umfassen können; immer wird das Urteil des einzelnen die letzte Entscheidung geben müssen.

i) Bei den Suchen nach einer solchen Entscheidung gibt die Kantsche Formel zunächst nur ein negatives Kriterium, sie leitet mich zu der Einsicht, daß ich diese oder jene Maxime nicht als allgemeines Gesetz wollen kann, daß sie also unsittlich sei, und daß ich eine andere als solches Gesetz wollen kann, daß sie also — erlaubt sei, aber gerade zu dem, was denn nun positive Pflicht für mich sei, darauf scheint sie nicht hinführen zu können. „Alle Beispiele, die Kant gibt, bemerkt Simmel,[1] folgen der Formel: ‚du sollst nicht —‘, aber für die Auswahl des sittlich Notwendigen aus dem so bestimmten sittlich Möglichen gibt dies Prinzip nicht den geringsten Fingerzeig“. Es gebe offenbar unzählige Handlungsweisen, die ich, logisch betrachtet, als allgemeine Gesetze wollen könne, für die aber durchaus keine sittliche Notwendigkeit vorliege. Ich könne z. B. wollen, daß alle Menschen sich wie die Quäker mit du anredeten, trotzdem werde daraus niemand die sittliche Pflicht entnehmen, zu jedem Fremden du zu sagen.

Hier muß man sich eben daran erinnern, daß Kant die positiven Antriebe zum Handeln voraussetzt; das Wollen des Menschen hat von selbst seinen Inhalt, es wird durch die sittliche Reflexion nur geordnet. Nun können solche positiven Antriebe zu einem Tun natürlich sehr verschieden sein, sie können z. B. auch bei manchen Menschen, etwa anknüpfend an die religiöse Vorstellung der gemeinsamen Gotteskindschaft, zu dem Bedürfnis sich gestalten, alle anderen mit du anzureden; wenn nun ein solcher, der dieses Bedürfnis wirklich fühlt, ihm als einer sittlichen Pflicht nachgibt, so wird er dies tun in einer Überzeugung, die in der Tat in der Formel: er kann wollen, daß alle so handeln, ihren sachgemäßen Ausdruck findet. Daß ich mir alles Mögliche logisch als allgemeines Gesetz denken kann, besagt nichts gegen die Anwendbarkeit der Formel im wirklichen Leben, wo natürlich stets nur wirklich gefühlte Antriebe zu bestimmten Handeln Anlaß zu ihrer Anwendung geben können. Zwar gibt es Handlungsweisen, die sich nicht einmal ohne logischen Widerspruch als allgemeines Gesetz denken lassen, aber der Kreis derer, die sich als solches „denken“ lassen, deckt sich nicht mit dem

[1] Kant 101; vgl. Einleitung II 70ff.; ähnlich Wentscher, Ethik 214f.

Kreis der erlaubten oder gar gebotenen Handlungen; deshalb hat ja auch Kant nicht das Kriterium, daß man eine Maxime als allgemeines Gesetz denken könne, sondern das andere, daß man sie als solche wollen könne, als das stets anwendbare bezeichnet.

Wenn nur solche positive Antriebe, die in uns gar keinen Widerstand finden, oder am stärksten von verschiedenen einander kreuzenden Strebungen sich geltend machen, von der Reflexion gebilligt werden, so wird das betreffende Wollen und Handeln für uns den Charakter des „Erlaubten“ tragen. Anders ist es, wenn der Gedanke an die Verallgemeinerung meiner Maxime dazu führt, daß ich solche Antriebe zum Handeln, die bei mir überhaupt oder wenigstens in der gegenwärtigen Situation sich schwächer geltend machen, als diejenigen bewerte, die sich durchsetzen sollen; wenn ich also die Frage: kann ich diese oder jene Unterlassung als allgemeines Gesetz wollen, verneinen muß. Alsdann wird es sich bei mir um Erkenntnis einer positiven Pflicht handeln. Es ist dabei sehr wohl möglich, daß ein Handeln, das von dem einen als erlaubtes gefühlt und gern verrichtet wird, für den anderen das Gepräge einer harten Pflicht trägt. Bei wem von Natur der Trieb zur Arbeit oder zum Sparen sehr stark ist, dem wird Arbeiten und Sparen nicht als etwas Pflichtmäßiges, sondern als etwas Erlaubtes vorkommen, ja es kann für ihn gelegentlich Pflicht werden, nicht zu arbeiten und Geld auszugeben; andererseits wird der von Natur zur Trägheit und Verschwendung Neigende in der Arbeit und der Sparsamkeit eine schwer zu erfüllende Pflicht sehen.

Wenn ihm aber diese Pflichterkenntnis aufgehen soll, so müssen natürliche positive Anregungen zum Arbeiten und Sparen in ihm sich zur Geltung bringen, sei es, daß sie aus seinem eignen Innern, infolge seiner Lebenserfahrungen kommen, sei es, daß sie von Mahnungen und Geboten einzelner Mitmenschen oder des sittlichen Gemeinbewußtseins herstammen.

Es zeigt sich übrigens hier auch, daß Kant mit gutem Grund in der Kritik der praktischen Vernunft den Begriff „Pflicht“ erst in dem Abschnitt behandelt, wo er von der Wirkung des sitttlichen Gesetzes auf das Gefühl handelt. Der kategorische Imperativ bezieht sich nur auf die objektive Seite des Sittlichen; er gibt Anleitung die objektive richtige Handlungsweise (bezw. Maxime) zu finden. Derjenige, der überhaupt zur Entscheidung einer Gewissensfrage dieser Anleitung folgt mit dem festen Ent-

schluß, dem Ergebnis dieser Prüfung zu gehorchen, wird die „Achtung vor dem Gesetz“ besitzen, die bewirkt, daß seine Willensentscheidung auch subjektiv gut ist.

Ob aber dasjenige, was bei der sittlichen Reflexion sich ihm als das Richtige ergibt, ihm als „erlaubt“ oder als „Pflicht“ erscheint, das hängt von zufälligen individuellen Umständen ab, die für den ethischen Charakter seiner Handlung nach ihrer objektiven Seite belanglos sind.

Neuntes Kapitel.

Die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs.

1. Kant schließt seine „Grundlegung“ mit dem Satze: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.“ Er gesteht damit zu, daß die grundlegende Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, wenigstens theoretisch nicht beantwortet werden könne.

Da dieses Ergebnis Kants, wie mir scheint, vielfach nicht nach seiner Bedeutung gewürdigt wird, so soll es hier zum Gegenstand einer näheren Besprechung gemacht werden.

Zunächst dürfte es am Platze sein, — da es sich ja um die Frage nach der „Möglichkeit“ des kategorischen Imperativs handelt, — den Sinn dieses Begriffes „Möglichkeit“ uns ganz klar zum Bewußtsein zu bringen. Kant hat diesen Begriff schon in der Kritik d. r. V. zur Formulierung der grundlegenden Frage benutzt und sich an mehreren Stellen über seine Bedeutung ausgesprochen; es scheint deshalb angemessen, daß auch wir von dem Gebrauch dieses Begriffs auf theoretischem Gebiet ausgehen.

Nehmen wir als Beispiel irgend einen ungewöhnlichen Vorgang z. B. die staunenerregende Leistung eines Schachspielers, der zwölf oder mehr Partieen gleichzeitig blindlings spielt. Da mag uns wohl die Äußerung entfahren: ich verstehe nicht, wie so etwas möglich ist. Wenn uns dann aber die psychologischen

Vorgänge, die sich dabei abspielen, zergliedert und uns auch die kleinen Kunstgriffe angegeben werden, die der Spieler anwendet, um die Reihen der auf die einzelnen Partieen sich beziehenden Erinnerungsbilder fest und zugleich von einander gesondert zu halten, so werden wir doch vielleicht die Erkenntnis gewinnen, wie das eigentlich zugeht, wenn wir uns vielleicht auch selbst ganz unfähig zu einer ähnlichen Leistung fühlen.

So wird man verstehen, daß Kant in der Kritik d. r. V.[1] den Begriff des „Erkennens" geradezu erklärt durch die Einsicht in die Möglichkeit.

Mit der Wirklichkeit eines Gegenstands oder Vorgangs ist natürlich auch bewiesen, daß er möglich ist, aber dabei kann die eigentliche Erkenntnis, die Einsicht, wie er denn möglich sei, noch fehlen.

Nun wird aber eine zwiefache Möglichkeit unterschieden, die „reale" und die „logische".

Bei einem Gegenstand, dessen Wirklichkeit erwiesen ist, ist natürlich die Möglichkeit eine reale (auch transzendentale[2] oder objektive[3] von Kant genannt).

Die logische (oder innere[4]) Möglichkeit liegt dann vor, wenn ich mir einen Gegenstand lediglich denke, und zwar so, daß sein Begriff sich nicht selbst widerspricht; wobei unentschieden bleibt, ob ihm ein Objekt korrespondiere oder nicht. Die reale Möglichkeit (die Kant auch durch „objektive Gültigkeit" erklärt) besagt natürlich mehr als die bloße logische (die Denkbarkeit): nämlich, daß sich der Begriff auf ein Objekt beziehe und also etwas Wirkliches bedeute. Dieses „Mehr" muß besonders dargetan werden, sei es aus theoretischen oder praktischen Erkenntnisquellen[5] (das letztere trifft bei Kants Postulaten zu).

Wie gestaltet nun Kant die fundamentale Frage im Theoretischen? Er geht aus von der Tatsache der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis und von der Überzeugung, daß diese allgemeingültige und objektiv notwendige, d. h. sachlich begründete Sätze über das Seiende enthalte; also in seiner Terminologie: synthetische Urteile *a priori*. Er fragt nun: wie sind diese Urteile möglich?

Er untersucht also die vorliegende Wissenschaft von deren Fähigkeit, zu allgemeingültiger Erkenntnis zu führen, er überzeugt

---

[1] r. V. 23. [2] r. V. 400. [3] r. V. 93. [4] r. V. 471. [5] r. V. 23.

ist, auf ihre Bedingungen, und zwar will er insbesondere diejenigen ihrer konstituierenden Elemente durch Analyse feststellen, auf denen der Anspruch auf Allgemeingültigkeit beruht und deren Feststellung denselben begreiflich machen soll.

Die Antwort auf die Grundfrage, die in der Deduktion abschließend gegeben wird, ist die: daß erst durch die reinen Anschauungsformen, d. h. die Anordnung der Empfindungen in räumliches Neben- und zeitliches Nacheinander, ferner durch die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, die das räumlich und zeitlich Gegebene vereinheitlichen, d. h. zu einer zusammenhängenden, gesetzesbestimmten Natur verknüpfen, — daß erst dadurch die Sinneseindrücke für uns zu Objekten werden, womit zugleich der Erkenntnistrieb sein Ziel erreicht. Weil aber vermittelst der apriorischen Formen unseres Anschauens und unseres Denkens die Dinge als Erkenntnisobjekte erst geschaffen werden, so ist es begreiflich, daß solche Sätze, in denen die Funktion jener apriorischen Faktoren begrifflich formuliert wird, für alle Gegenstände unseres Erkennens Geltung haben.

Welches wäre nun an sich die analoge Fassung und Lösung des Problems auf praktischem Gebiet?

Hier wäre auszugehen von der Tatsache des sittlichen Bewußtseins und von der Überzeugung, daß es allgemeingiltige und notwendige Sätze über das Seinsollende enthalte, und die Grundfrage würde lauten: wie ist ein derartiger synthetisch-praktischer Satz *a priori* möglich?

Auch hier müßte denn durch Analyse des sittlichen Bewußtseins das oder die apriorischen Elemente desselben festgestellt werden.

Die Antwort auf die Grundfrage müßte aber dahin lauten, daß wir das schlechthin Seinsollende (soweit es für uns ein solches ist) selbst erst durch eine geistige Funktion, deren Gesetzmäßigkeit das *a priori* bezeichnet, hervorbringen.

Dort im Theoretischen wird die Vorstellung einer von unserer Erkenntnis ganz unabhängig bestehenden, fertigen Welt von Dingen an sich, die wir lediglich abspiegeln, überwunden; bei dieser Voraussetzung wäre nämlich ein allgemeingültiger Satz nicht zu begreifen.

Hier im Praktischen strebt Kant danach, hinauszukommen über die Vorstellung von Geboten bezw. von Zwecken, die, ganz unabhängig von uns bestehend, doch für uns notwendige Geltung

haben sollen. Bei dieser Voraussetzung nämlich könnte die Geltung immer nur empirisch für die einzelnen Individuen festgestellt werden. So mußte er denn zu zeigen suchen, daß das, was allgemein und notwendig gelten soll, von unserem Geiste kraft seiner immanenten Gesetzmäßigkeit erst hervorgebracht wird.

Das Ergebnis wäre dann im Theoritischen und Praktischen ganz übereinstimmend: dort haben wir nicht eine an sich seiende Welt, die wir in unserem Erkennen nur nachbilden, um zur Wahrheit zu gelangen, sondern diese Welt wird in ihrer Objektivität erst gesetzmäßig vom Intellekt erzeugt; hier haben wir nicht an sich geltende Gebote und Werte, nach denen sich der Wille nur zu richten hat, um gut zu sein, sondern eine gewisse Gesetzmäßigkeit des Wollens bestimmt erst von sich aus, was als Gebot und Wert zu gelten habe.

2. Nun ist aber bei Kant die Analogie in der Fragestellung und in der Beantwortung nicht in der Weise zum Ausdruck gekommen, wie das an sich möglich, ja geboten gewesen wäre.[1]

Kant geht nicht, wie im Theoretischen, von der Gültigkeit des sittlichen Bewußtseins aus, um lediglich aufzusuchen, aus welchen apriorischen Elementen sich diese Gültigkeit begreiflich machen läßt, sondern er will diese Gültigkeit erst beweisen.

Ganz deutlich zeigt sich dies in der „Grundlegung". Hier wird ja ganz offen die Möglichkeit zugegeben, daß die Sittlichkeit eine „chimärische Idee"[2] ohne Wahrheit sei.

In der theoretischen Philosophie wird dagegen nicht mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Mathematik und mathematische Naturwissenschaft vielleicht nur ein „Hirngespinst" sei.

Mit dieser Verschiedenheit des Ausgangspunkts wird natürlich auch eine Verschiedenheit der Behandlungsart notwendig.

Zwar die Aufsuchung der apriorischen Elemente (die „metapsysische Deduktion des *a priori*); kann sich noch entsprechend vollziehen: dort durch Analyse des wissenschaftlichen, hier des sittlichen Bewußtseins. Aber die transzendentale Deduktion erhält einen anderen Sinn. Im Theoretischen wird darin gezeigt, wie innerhalb der als gültig vorausgesetzten Erkenntnis gerade die apriorischen Elemente es sind, die Allgemeinheit und Objek-

[1] Den ausführlichen Beweis dieses Satzes haben wir bereits oben (Kap. VI 1—3) zu erbringen versucht.

[2] Grl. 21.

tivität dieser Erkenntnis bedingen. Im Praktischen müht sich dagegen Kant ab, zu zeigen, daß das sittliche Bewußtsein überhaupt Geltung habe.

Die der theoretischen entsprechende Deduktion würde einfach in dem Nachweis zu bestehen haben, daß in dem als gültig vorausgesetzten sittlichen Bewußtsein, gerade das apriorische Element, nämlich der kategorische Imperativ es ist, der die Allgemeinheit und Objektivität dieser Geltung (soweit nämlich diese Eigenschaften ihr zukommen) bedingt. Dieser Nachweis liegt aber tatsächlich vor in den Beispielen, die Kant anführt, und worin er zeigt, „daß die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung das gedachte Prinzip (den kategorischen Imperativ) jederzeit vor Augen hat.“[1]

Dort, in der Kritik d. r. V., wird dargetan, daß wir über die Gegenstände der theoretischen Vernunft, die Dinge in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, deshalb allgemein gültige und sachlich notwendige Aussagen abgeben können, weil wir diese Gegenstände als Erkenntnisobjekte nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit im Funktionieren unseres Geistes (einer Gesetzmäßigkeit, die Kant in den reinen Anschauungsformen und den Kategorien begrifflich zu formulieren sucht) erst erzeugen; hier (in diesen Beispielen) wird nachgewiesen, daß wir über den Gegenstand der praktischen Vernunft, nämlich das Gute, deshalb allgemeingültige und sachlich) notwendige Urteile fällen können, weil wir diesen Gegenstand durch eine Gesetzmäßigkeit unserer Vernunft- bezw. Willensfunktion (die eben im kategorischen Imperativ formuliert ist) erst schaffen.

In allgemeinerer Formulierung als in den Beispielen findet sich die Deduktion des praktischen *a priori* — in diesem, der theoretischen analogen Sinne — in dem Teil des dritten Abschnitts der Grundlegung, der die Überschrift trägt: wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? Da wird auch die Analogie zum Theoretischen ausdrücklich hervorgehoben: Wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen, so kommt

---

[1] Grl. 82 ff. — Der genannte Abschnitt wird auch ausdrücklich 84 und 94 als „Deduktion“ bezeichnet.

über den durch sinnliche Begierden affizierten Willen, noch „die Idee eben desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen für sich selbst praktischen Willens hinzu.“[1] Wir können hinzufügen: auch dieser „reine Wille“ bedeutet nur eine gesetzliche Form des Wollens, und er ermöglicht den synthetischen Satz *a priori* (den kategorischen Imperativ), auf welchem alle Erkenntnis des Seinsollenden, des Guten (und natürlich auch des Bösen) beruht.

Wenn nun diese „Deduktion“ nachher doch nicht als genügend bezeichnet wird, weil das praktische Gesetz in seiner absoluten Notwendigkeit (d. h. in seiner unbedingt verpflichtenden Kraft) nicht begreiflich gemacht werden könne[2], so beruht dies eben darauf, daß hier infolge des veränderten Ausgangspunkts die Problemstellung eine andere ist als in der Kritik d. r. V., und daß deshalb auch die transzendentale Deduktion mehr leisten soll als dort.

3. Die Frage aber, die sie noch beantworten soll, aber nicht beantworten kann, lautet: wie läßt sich die Gültigkeit des sittlichen Bewußtseins überhaupt, wie läßt sich die Pflicht, das Gute als Norm des Willens praktisch anzuerkennen, dem einzelnen beweisen?

Auch auf theoretischem Gebiet ließe sich ein analoges Problem formulieren: wie kann der einzelne dazu gebracht werden, die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt, die objektive Geltung dessen, was die Wissenschaft als wahr feststellt, anzuerkennen?

In beiden Fällen muß zum mindesten vorausgesetzt werden, daß der einzelne die Idee des „Gültigen“, und die Möglichkeit, daß der Mensch sich ihr wenigsten nähern kann, festhalte. Wer überhaupt jede Gültigkeit — also auf theoretischem Gebiet die Idee des Wahren, auf praktischem die des Guten — ablehnt oder in Zweifel zieht, der ist zu dieser Anerkennung nicht zu zu bringen: nur darf ein solcher Skeptiker logischer Weise nicht einmal zu der Behauptung fortschreiten, daß es nichts Gültiges gebe, da er diese Behauptung selbst als eine gültige aufstellen würde. Augenscheinlich schließt aber dieser völlige Skeptizismus aus der Vernunftgemeinschaft mit den anderen aus.

Hält man aber an dieser notwendigen Voraussetzung eines

---

[1] Grl. 83 f. [2] Grl. 94 f.

Gültigen als Ausgangspunkt fest, so führt dies dazu, daß der Beweis sich schließlich im Kreise dreht. Im Theoretischen könnte man diesen Zirkel so formulieren: „Unsere Erkenntnisse sind wahr, weil und insoweit sie von apriorischen Normen bestimmt sind — und diese sind gültig, weil jene von ihnen normierte Wissenschaft unbezweifelt gilt“.[1] Entsprechend könnte man bezüglich des Praktischen sagen: Unsere sittlichen Urteile sind gültig, weil und insoweit sie von der apriorischen Norm (dem kategorischen Imperativ) bestimmt sind — und dieser ist gültig, weil jenes von ihm normierte sittliche Bewußtsein unbezweifelt gilt.

Eben diesen „Zirkel“ hat auch Kant zwar nicht hinsichtlich des Theoretischen, aber doch bezüglich des Praktischen anerkannt; er hat ihn allerdings etwas anders ausgedrückt. Um seine Formulierung auf die unsrige zurückzuführen, muß man sich erinnern, daß er die „Autonomie“ (d. h. die eigne Gesetzgebung unseres Willens, oder die in ihm wirkende apriorische Norm des kategorischen Imperativs) und die „Freiheit“ für Wechselbegriffe erklärt hat. Er formuliert nun den Zirkel so: „Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben“.[2] Unter Berücksichtigung der Gleichsetzung der Begriffe Freiheit und Autonomie können wir diesen Gedanken in eine Fassung bringen, die der oben von uns gewählten näher steht. Wir nehmen uns bei unserem Handeln als dem kategorischen Imperativ unterworfen an, um uns bei der Setzung unserer Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs anerkannt haben.

4. Wie nun Kant dazu gekommen sei, im Praktischen einen anderen Ausgangspunkt zu wählen und die fundamentale Frage in einem etwas anderen Sinn zu fassen wie im Theoretischen, das dürfte nicht schwer zu erkennen sein. In letzterem handelt es sich ja lediglich um die Erkenntnis (und zwar des Seienden), bei jenem handelt es sich dagegen um zweierlei: um die Erkenntnis des Seinsollenden und um die praktische Anerkennung

[1] Georg Simmel, Kant, Leipzig 1894, 28; vgl. dazu Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. A. Berlin 1885. S. 138 ff. [2] Grl. 79.

seiner verpflichtenden Kraft in unserem Wollen und Handeln. Nachdem nun Kant in den beiden ersten Abschnitten der Grundlegung den kategorischen Imperativ als das apriorische Element des sittlichen Urteilens nachgewiesen hat, begnügt es sich nicht damit, zu zeigen, wie durch Anwendung desselben auf die konkreten Willensverhältnisse das inhaltlich bestimmte sittliche Urteil zustande komme, sondern er möchte noch ergründen, „woher das moralische Gesetz verbinde"[1]; es schwebt ihm vor, den einzelnen mit seinem pathologisch-affizierten Wollen, das an und für sich gar nicht dem Sittengesetz gemäß ist, auf dem Wege logischer Deduktion zwingend davon zu überzeugen, daß das sittliche Gesetz und sein Prinzip, der kategorische Imperativ, ihn verpflichte.

Schon daß Kant das apriorische Element im Praktischen in die Form eines Imperativs faßt, zeigt daß ihm die Zweiheit der hier möglichen Fragestellungen (einer theoretischen und einer praktischen) nicht auseindergetreten ist. Etwas Verschiedenes ist nämlich einerseits die Aufsuchung des *a priori* im sittlichen Urteil und der Nachweis, wie vermittelst dieses apriorischen Elements das tatsächliche sittliche Einzelurteil zustande kommt, und anderseits die Erwägung, wie der einzelne zur Anerkennung des Sittlichen zu bringen ist.

Auch in das theoretische Gebiet könnte man diese Zweiheit hineinkonkruieren. Sie würde sich besonders dann geltend machen, wenn Kant das *a priori* auch dort als Imperativ für das erkennende Verhalten formuliert hätte, so daß z. B. die zweite Analogie der Erfahrung so hieße: Verfahre in deinem Erkennen so, daß du zu allem, was geschieht, etwas voraussetzest, worauf es nach einer Regel folgt. Die theoretische Begründung dieses Imperativs würde nun darin bestehen, daß gezeigt wird, wie nur durch die Anwendung der Kausalitätskategorie die subjektive Folge von Sinneseindrücken zur Erkenntnis eines gegenständlichen Vorgangs wird. Wenn aber jemand fragen wollte: warum soll ich denn überhaupt Gegenstände erkennen, so kämen wir zu der praktischen Erwägung, wie jemand zur Anerkennung wissenschaftlicher Erkenntnis zu bringen sei. Diese Frage ist aber bei Kant durchaus unberücksichtigt geblieben.

Auf dem Gebiet des Praktischen verhält er sich anders. Nachdem er das *a priori* aufgewiesen und gezeigt hat, daß es

[1] Grl. 79.

das konstituierende Prinzip unseres sittlichen Urteilens sei, geht er auf die Frage ein: „warum soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen“[1], d. h. warum soll ich denn sittlich sein? Diese Frage ist natürlich nicht selbst wieder mit sittlichen Gründen zu beantworten, da diese ja nur für den Gewicht haben, der das Sittliche schon als gültig anerkennt.

Wir haben früher gesehen, daß Kant in der Kritik d. pr. V. (im Unterschied zu seinem Verfahren in der „Grundlegung“) nicht von dem bloßen Gedanken des Sittengesetzes ausgeht und dessen verpflichtende Kraft dahin gestellt sein läßt, sondern daß er die faktische und keines Beweises bedürftige Gültigkeit des moralischen Bewußtseins anerkennt. Damit wäre hier der Ausgangspunkt entsprechend dem in der theoretischen Philosophie gewählt. Dies hat aber doch nicht dazu geführt, daß er die fundamentale Frage analog der theoretischen gestaltet hätte; denn auch hier sieht er als Aufgabe der Deduktion nicht den Nachweis an, daß der kategorische Imperativ unserem tatsächlichen Urteil über gut und böse zugrunde liegt, sondern „die Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit“. Der Unterschied zur „Grundlegung“ ist nur der, daß sich Kant mit der Aufsuchung dieser Deduktion nicht weiter abmüht — denn daß sie nicht möglich sei, hat er in der „Grundlegung“ erkannt — sondern daß er sogleich versichert, die Gültigkeit des moralischen Bewußtseins stehe auch ohne dies fest.

5. Einen interessanten Versuch, im Gegensatz zu Kant, den sittlichen Imperativ als wohl begreiflich aufzuzeigen, hat Franz Staudinger[2] gemacht. Er glaubt, wenn es richtig wäre, daß „alle menschliche Vernunft unvermögend sei“ zu erklären, „wie reine Vernunft praktisch sei“, so sei das Sittliche stets ein Spiel willkürlicher Autoritäten oder zufälliger Theorien.[3] Dagegen will er gerade das Hauptgewicht legen auf den Nachweis, „daß und wie die Vernunft aus ihrer Natur heraus praktisch verpflichtend sei.“[4] Er ist überzeugt, ein sittliches Prinzip müsse sich finden

---

[1] Grl. 77 f. Mit dieser Frage vermischt sich bei Kant übrigens noch eine weitere, sachlich verschiedene, nämlich die: „wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe?“ (Grl. 91); das wäre die Frage nach der Wirksamkeit des Sittengesetzes vom psychologischen Gesichtspunkt.

[2] In seinem Buche „Das Sittengesetz“. 2. A. Berlin 1897.

[3] A. a. O. 68. [4] 141.

lassen, „welches auf dem natürlichen Boden der den Menschen gemeinsamen Geistesfähigkeiten wurzelt, aus diesen mit der Sicherheit mathematischer Lehrsätze abzuleiten ist und damit für alle Zeiten und für alle Menschen zu gelten vermag.“[1]

Dieser Versuch Staudingers verdient um so größere Beachtung, weil er — was nicht von allen Kant-Kritikern und -Verbesserern gesagt werden kann — dessen Methode richtig würdigt und sicher handhabt.

Er führt in überzeugender Weise aus: diese Methode besteht nicht darin, daß wir etwa bei den „gebildeten Menschen“ von heute empirisch feststellen, was unter ihnen für sittlich gilt, oder darin, daß wir erforschen, was unter verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten als sittlich gegolten hat, und daß wir das diesen sittlichen Anschauungen Gemeinsame herauslösen. Es handelt sich nämlich in erster Linie nicht um die Frage, was für sittlich gilt oder gegolten hat, sondern um die, was „sittlich“ sei; was wir meinen, wenn wir etwas als sittlich (oder unsittlich) bezeichnen, und auf welchen Bedingungen unseres Geistes das Sittliche beruht. Erst nachdem wir dies festgestellt haben, können wir auch an die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung herangehen und untersuchen, wie sich dieses Sittliche im Verlaufe der Geschichte (seinem Inhalt nach) gebildet hat.

Um aber die Eigentümlichkeit des sittlichen Urteils zu erkennen, können wir an beliebigen Fällen prüfen, welche Bedingungen der Handlung beiseite gelassen werden können, ohne daß das sittliche Urteil wegfällt, und welche Bedingungen zuletzt übrig bleiben, ohne die das sittliche Urteil nicht gedacht werden kann. Sind diese gefunden, so sind sie weiter zu zerlegen, bis wir auf diejenigen Bedingungen in unserem Geiste stoßen, aus denen wir das sittliche Urteil als notwendig erkennen.

Sehen wir nun zu, zu welchen Ergebnissen Staudinger mit diesem Untersuchungsverfahren gelangt.

Die Analyse[2] zeigt, daß nur solche Handlungen, die mit bewußtem Willen vollbracht werden, der sittlichen Beurteilung unterliegen, und zwar immer insoweit die ihnen zugrunde liegenden Absichten mit dem Bewußtsein ihrer Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit gefaßt werden. Ich muß, wenn ich sittliche Billigung haben will, eine Handlung aus keinem anderen Grunde tun, als

[1] 71. [2] 16 ff.

weil sie geboten ist; ich muß wollen, weil ich soll. Es muß nun im Wesen unseres eigenen Geistes diejenige Einrichtung nachgewiesen werden, vermöge deren ich imstande bin, zu wollen lediglich darum: weil ich soll, und dabei doch nicht aus Furcht oder Zwang, noch aus Neigung oder Laune. Wenn ich aber ein Gesetz in mir selber als verbindlich soll anerkennen können, so muß es aus den in meinem Innern wohnenden Kräften als allgemein verbindlich und maßgebend entwickelt werden.

Bewußter Wille[1], „Wille“ im eigentlichen Sinne liegt erst vor, wenn der im Gefühl liegende unklare Drang im Bewußtsein ein Ziel enthält. „Zweck“ im wahren Sinne wird dieses Ziel dann genannt werden dürfen, wenn sich der Wille zum Ziel von dem Willen zum Mittel abhebt. Es kann nun vorläufig ganz davon abgesehen werden, wodurch der Wille zum Ziel hervorgerufen sein mag, ob durch einen dem Ich fremden Antrieb, durch Laune, Neigung, Furcht oder durch sittliche Erwägungen: in allen Fällen gebietet aber die Vernunft, das Mittel zu wollen, wenn wir den Zweck wollen. Es gilt also ein Sollen in bezug auf das Mittel, sofern und solange ich den Zweck will, und dieses Sollen stammt nicht selbst aus jenem fremden Antrieb oder aus Laune, Neigung usw., sondern aus meiner Vernunft.

Dieses Vernunftgebot ist formal, weil dabei von dem Inhalt der Zwecke und der Mittel ganz abgesehen werden kann; es ist notwendig und allgemein, weil es bezüglich jedes Zweckes und für jedes vernünftige Wesen gilt. Endlich tritt hier eine Beurteilungsweise hervor, welche der sittlichen analog ist. Jedes Mittel wird nämlich — freilich nur in bezug auf seinen Zweck — als gut oder schlecht beurteilt.

Es fragt sich nun, ob — wie das Mittel — so auch der Zweck selbst unter einen von Zwang, Neigung und ähnlichem freien Vernunftgebot zu stehen vermag. Wir brauchen dazu einen Zweck, zu dem alle Zwecke sich wie Mittel verhalten. Dies scheint aber ins Unendliche zu führen; denn für jeden einzelnen Zweck, den wir als den höchsten annehmen könnten, brauchten wir wieder einen höheren, der den Maßstab dafür abgäbe, ob der vorige gut oder schlecht sei. Auf diesem Wege kommen wir also nicht zu einem obersten Zweck, der als an

[1] 50 ff.

sich gut aus der Vernunft hervorginge. Wohl aber soll dazu folgende Erwägung führen.

Wie uns die Vernunft gebietet, zu jedem Zweck das geeignete Mittel anzuwenden, so gebietet sie uns auch, bei Setzung jedes Zweckes uns zu fragen, ob es möglich sei, ihn mit allen anderen Zwecken so zu verbinden, daß er keinen derselben störe. So erkennen wir die Rücksicht auf die Übereinstimmung unserer Zwecke untereinander als das notwendige Mittel zur Erreichung aller Zwecke. Die Vernunft macht nun aber, sobald sie die Notwendigkeit dieser Rücksichtsnahme einsieht, „das notwendige Mittel für alle Zwecke zum obersten Zweck. Diese erscheinen nunmehr nur als Mittel, um diesen Zusammenhang zu ermöglichen.“[1] Damit ist der gesuchte oberste Zweck gefunden, in bezug auf den alle anderen Zwecke als gut oder schlecht beurteilt werden können: die Vernunft fordert einen durchgängigen Zusammenhang aller Zwecke, eine Zweckordnung, wobei der Inhalt der Zwecke sein mag, welcher er will. Diese Zweckordnung ist somit der sittliche Zweck, der sich so als formale und streng notwendige Forderung der Vernunft erweist.

Um das Zusammenfallen dieser von der Vernunft gebotenen Zweckordnung mit dem Sittengesetz zu begreifen, müssen wir allerdings noch berücksichtigen, daß dieses Gebot nicht nur den einzelnen bezüglich seines individuellen Zweckzusammenhangs angeht. Der einzelne Mensch steht ja in unlöslicher Verbindung mit den Menschen früherer Generationen und seinen eigenen Zeitgenossen; ihre Zwecke und Zweckordnungen greifen ineinander über, und um zu verhüten, daß sie sich gegenseitig durchkreuzen, statt sich zu fördern, ist eine Gemeinschaftsordnung der Zwecke nötig, und diese Gemeinschaftsordnung bildet nunmehr als Bedingung der Realisierung der Zwecke und der Zweckordnung des einzelnen für diesen das oberste Gesetz. Da ferner die einzelnen Menschengruppen sich nicht so gegeneinander abschließen können, daß sie in gar keiner Zweckgemeinschaft stehen, so verlangt das Vernunftgesetz eine Zweckordnung, die sich über die ganze Menschheit erstrecke, und es gebietet den Menschen, schon jetzt als Glieder dieser Gemeinschaft sich anzusehen und an der Herstellung dieser Gemeinschaftsordnung, dieses alle umfassenden „Reiches der Zwecke“, zu arbeiten.[2]

---

[1] 73. [2] 135.

6. Zunächst könnte man gegen diesen Versuch, das Sittengesetz in ganz begreiflicher Weise aus der Vernunft abzuleiten, bemerken, daß der Gedanke einer Zweckordnung als solcher noch gar nicht genügt, eine solche wirklich zu entwerfen; denn es fehlt noch ganz das Kriterium, welche Zwecke im Konfliktsfalle voranzugehen, welche zurückzustehen haben.

Ferner scheint mir, daß gerade der entscheidende Schritt der Beweisführung nicht als Vernunftforderung nachgewiesen werden kann. Ich finde denselben an der Stelle, wo es heißt, daß das Vernunftgebot das ursprüngliche Verhältnis von Zweck und Mittel umkehre und das notwendige Mittel selbst zum oberen Zweck mache.[1]

Daß ein Mittel für Menschen tatsächlich zum Zweck werde, mag nicht selten vorkommen und ist auch psychologisch wohl begreiflich. Das deutlichste Beispiel dieser Verschiebung ist vielleicht am Gelde zu konstatieren, das so leicht aus dem „allgemeinen Mittel", das es darstellt, zum obersten Zweck wird. Aber eine andere Frage ist, ob sich diese Umkehrung — nicht als psychologisch verständlich, sondern — als sachlich notwendig und somit als Vernunftgebot erweisen lasse. Das muß, wie mir scheint, bestritten werden.

Staudinger macht sich selbst den Einwand[2], die von ihm abgeleitete Verbindlichkeit ruhe auf der Eigensucht, da ja über den Inhalt der Zwecke, zu deren Erreichung wir uns dem Sittengesetz unterwerfen sollten, nichts gesagt sei, so daß diese also durchaus selbstische sein könnten; außerdem gebe er ja zu, daß eine Pflicht gegen andere oder gegen die Gemeinschaft nur daraus entstehen könne, daß einzelne meiner Zwecke nur durch die Gemeinschaft mit den anderen erreichbar seien.

Er meint jedoch: daß dieser Einwand „flach" sei, gehe schon daraus hervor, daß es danach „unmöglich sei, daß ich mich um eines Gemeinschaftszweckes willen freiwillig dem Tode weihe, oder um der Nebenmenschen willen mein eignes Leben in Gefahr bringe". Aber es handelt sich hier gar nicht darum, ob dies — nämlich psychologisch — möglich oder unmöglich sei, sondern ob die Verpflichtung dazu als Vernunftgebot nachgewiesen werden könne. Daß sich ein Mensch für das Ideal einer Gemeinschaftsordnung der Zwecke begeistere und im Dienste dieses oder auch

---

[1] 108. [2] 109.

anderer Ideale selbst sein Leben einsetze, das muß psychologisch möglich sein, weil es sich als tatsächlich — wenigstens mit größter Wahrscheinlichkeit — nachweisen läßt. Zweifellos fordert auch das vorhandene Sittengesetz eine solche Aufopferung in manchen Fällen. Aber um die Konstatierung dieser Tatsachen handelt es sich hier nicht, sondern um die Frage, ob das Sittengesetz selbst, wie Staudinger meint, mit zwingender Evidenz aus der Vernunft abgeleitet werden kann. Dies aber scheint mir eben unausführbar; jedenfalls unausführbar auf dem Wege, den Staudinger einschlägt, daß wir nämlich von dem einzelnen und seinen naturgegebenen Strebungen und Zwecken ausgehen und ihm zeigen wollen, daß die Vernunft als notwendiges Mittel zur Erreichung seiner Zwecke ihm die Mitarbeit an der Gemeinschaftsordnung der Zwecke gebiete: daß sie aber damit diese letztere ihm zum obersten Zweck setzen, mit Rückblick auf den er sogar unter Umständen auf seine ursprünglichen Zwecke, ja sein Leben verzichten müsse.

Anzuerkennen ist, als von Staudinger erwiesen, daß die Vernunft gebietet, nicht unvereinbare oder sich gegenseitig störende Zwecke zu verfolgen, ebenso daß sie gebietet, auf die anderen und die Gemeinschaft soweit Rücksicht zu nehmen, als dies für die Erreichung der eignen Zwecke unentbehrlich ist, aber diese Rücksicht auf andere und die Gemeinschaft, die auch zu gelegentlicher Mitarbeit an ihrer Zweckordnung führen mag, sie behält im Urteil der Vernunft immer nur die Bedeutung eines Mittels für die von Haus aus angestrebten eignen Zwecke; und so wären die darauf bezüglichen Vernunftgebote immer nur hypothetische Imperative.

Staudinger äußert gelegentlich selbst einmal, Kant versperre sich den Weg zu einer tieferen Einsicht in die Natur des Sittengesetzes, indem er die Natur des Einzelzweckes verkenne und die Unterordnung des Willens zum Mittel unter den Willen zum Ziel abweise. Es komme aber in der Tatsache, daß die Einsicht uns gebiete, das Mittel zu wollen, bereits dieselbe geistige Funktion zum Vorschein, die nachher in der Ordnung des Reichs der Zwecke und der Unterordnung des Willens unter dieselbe — „Sittlichkeit“ heiße.

Damit gibt aber Staudinger selbst zu, daß ihm in diesem Punkte der Unterschied zwischen Autonomie und Heteronomie und damit zwischen kategorischem und hypothetischem Imperativ und

„reiner" und „empirischbedingter" Vernunft unwesentlich erscheine, da er ja in dem Vernunftgebot, das zum Zwecke notwendige Mittel zu wollen, und in dem sittlichen Gesetz „dieselbe geistige Funktion" erblickt. Er kommt also bei seiner Ableitung nicht über den hypothetischen Imperativ hinaus, der ja allerdings — wie Kant richtig gesehen hat — im Unterschied von dem kategorischen „begriffen" werden kann, nämlich mit Hilfe des vorausgesetzten Zweckes.

Es ist aber doch nicht zu bestreiten, daß Kant mit Recht bei der Analyse des tatsächlichen sittlichen Bewußtseins festgestellt hat, daß dieses jedenfalls kategorisch gebiete. Diese Tatsache aber vermag Staudinger auch nicht — wenigstens nicht als rationale d. h. als vor der Vernunft evidente — abzuleiten. Freilich versucht er es, seinen, tatsächlich hypothetischen, Imperativ zum kategorischen zu stempeln durch die Versicherung, die Vernunft mache das notwendige Mittel selbst zum oberen Zwecke, aber eben diese Umkehrung von Mittel und Zweck vermag er nicht als vernünftig zu erweisen. Warum, könnte man fragen, fordert die Vernunft nur hier jene Umkehrung von Mittel und Zweck, warum nicht auch z. B. beim Verhältnis von Wissenschaft und Sittlichkeit? Das Sittengesetz fordert ja, wie Staudinger zeigt[1], als „notwendige Vorbedindung", als „oberstes Mittel" die Wissenschaft, und doch wird hier nicht das notwendige Mittel zum Zweck; und es liegt auch nicht für jeden die Verpflichtung vor, an der Wissenschaft mitzuarbeiten.

Eine Zweckordnung mag immerhin die unerläßliche Bedingung für die Erreichung unserer Zwecke sein, deshalb wird sie noch nicht Endzweck; nur „der Zweck, welcher die unumgängliche Bedingung, und zugleich zureichende aller übrigen enthält, ist der Endzweck", wie Kant selbst gelegentlich bemerkt.[2]

Noch deutlicher wird der Sachverhalt, wenn wir auf das konkrete Leben hinblicken. Es kann zweifellos jemand an der Erreichung seiner vielleicht ganz egoistischen Zwecke erfolgreich arbeiten, wenn er diese nur unter sich in Übereinstimmung gebracht — was sie aber vielleicht von Haus aus schon waren —, und wenn er sich den anderen gegenüber lediglich legal verhält, ohne daß er auch nur im geringsten an der Förderung der Ge-

[1] 246. [2] Rel. 7. A.

meinschaftsordnung positiv mitarbeitet. Ein solcher könnte so sein ganzes Leben „vernünftig" einrichten und müßte demnach zufolge Staudingers Gedankengang als sittlich angesehen werden, während unser gewöhnliches sittliches Bewußtsein in ihm wohl nur einen klugen Egoisten sähe. Mit Recht bemerkt Wundt: „wo Pflichttreue im Beruf, Zuverlässigkeit im Verkehr, Aufopferung für den Staat, jemals auf jenes Minimum herabgedrückt wird, das ungefähr durch die Berechnung des Eigennutzes gefordert ist, da muß das Gemeinwesen rettungslos dem Untergang verfallen".[1] Staudinger gesteht selbst zu, die nächstliegenden Zwecke der Selbsterhaltung und Sorge für den engeren Kreis ließen den meisten nicht Zeit und Kraft genug übrig, um die erforderliche Arbeit auf den Ausbau der sittlichen Gemeinschaft zu verwenden. Die meisten können also auch ohne diese Mitarbeit und ohne deshalb unvernünftig zu handeln, für die Erreichung ihrer eignen Zwecke tätig sein.

Staudinger räumt ferner gelegentlich[2] ein, daß es einzelnen möglich sei, durch freiwilligen Verzicht auf Mitarbeit an den sich etwa widerstreitenden Zwecken verschiedener Gemeinschaften (wie z. B. Kirche und Staat) ihre innere Einheit zu bewahren, aber er meint, solche müßten sich fragen: wie, wenn alle Menschen es so gemacht hätten oder machten? Damit sieht er sie einfach dem kategorischen Imperativ Kants gegenüber als verpflichtet an: aber diese Verpflichtung will er ja erst als evident vor der Vernunft beweisen; was hier schwerfallen dürfte, da ja vorausgesetzt ist, daß der einzelne durch Verzicht auf Mitarbeit an jenen Gemeinschaftszwecken die innere Einheit seiner Zweckordnung hergestellt und sich gleichzeitig mit den Anforderungen der Gemeinschaften abgefunden habe, und nur so viel ist doch für ihn vernünftigerweise geboten, wenn er seine Zwecke erreichen will.

Endlich gibt Staudinger zu, daß eine Menge von Menschen, die sittlicher Erwägungen kaum fähig sind, dennoch ihr Leben lang behaglich dahinleben.[3] Sie erreichen also offenbar in einer für sie ausreichenden Weise ihre Zwecke — mögen diese an sich noch so beschränkt sein; für sie ist also die Mitarbeit an der Gemeinschaftsordnung augenscheinlich kein notwendiges Mittel, um zur Verwirklichung ihrer Zwecke zu gelangen und demnach

[1] Ethik. 2. A. Stuttgart 1892. S. 517.
[2] 131. [3] 252.

läge für sie in dieser Hinsicht auch eigentlich keine sittliche Verpflichtung vor.

Daß aber endlich die Frage, die Kant als unlösbar bezeichnet, auch bei Staudinger tatsächlich ungelöst bleibt, das kann man auch direkt aus seinen eignen Aussagen beweisen. Er erklärt z. B., die Frage nach einem Zweck des Lebens als solchen sei falsch.[1] Hier fehle uns jede Antwort wie auf die Frage, warum es Ursachen und Wirkungen, Licht und Luft etc. gebe. Wir müßten von unserem zwecksetzenden Leben ausgehen und fragen, wozu wir auf Grund der Tatsache, daß wir leben und Vernunft haben, arbeiten müssen, und hierauf gebe uns die Vernunft eine zweifelfreie, befriedigende Antwort.

Wenn aber jemand dies zwecksetzende Leben selbst verneinte, so würde doch offenbar eine Vernunft, die nur Mittel für die Erreichung dieser Zwecke an die Hand gäbe, nichts dagegen sagen können; denn „wofern keine Zwecke sind, gilt das Vernunftgebot nicht".[2] Dies zeigt, daß nach Staudingers Auffassung ihre Gebote nur unter der Bedingung gelten, daß ich eben leben und Zwecke erreichen will; daß sie also hypothetisch sind, und daß auch bei ihm die Frage, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, unbeantwortet bleibt.

7. Staudinger sucht endlich noch zu zeigen, daß auch Kant „der Gedanke der Sicherung des Zweckes und der Notwendigkeit einer allgemeinen Bürgschaft derselben als eigentlicher Beweisgrund des Gesetzes vorschwebe".[3] So sage er z. B., wenn man Geld mit der Absicht, es nicht zurückzugeben, borge, so solle man sich fragen, wie es stehen würde, wenn diese Maxime allgemein würde. Da werde man sehen, daß der Zweck, den man im Auge habe, unmöglich würde, indem niemand mehr Geld auf Versprechen leihen würde. Aber Kant lehnt diese Maxime nicht deshalb ab, weil es sittlich wertvoll wäre, diesen Zweck (das Geldborgen) zu sichern, sondern weil ein allgemeines Gesetz, das gebieten würde, zu borgen mit dem Vorsatz, nicht zurückzugeben, sich selbst widersprechen würde.

Eine gewisse Übereinstimmung mit dem Begründungsversuch des Ethischen bei Staudinger kann man allerdings bei Kant entdecken, aber in einer Periode, wo die kritische Ethik bei ihm noch nicht ganz ausgereift war, nämlich in dem Fragment 6.[4]

[1] 169. [2] 74. [3] 141. [4] Reicke, Lose Blätter I. 9—16.

Dort ist Scheidung von Materie und Form auf dem Gebiet des Praktischen schon vollzogen. Die Materie wird gebildet von den natürlichen, auf Glückseligkeit gerichteten Trieben und Neigungen des Individuums; die Form entspringt aus der Vernunft, insofern diese darauf gerichtet ist, die Triebe, die sich gegenseitig hindern, einheitlich zu ordnen. Dadurch macht sie die Glückseligkeit allererst möglich. Diese Einheit ist nämlich die Bedingung *a priori*, unter der man allein der Glückseligkeit fähig sein kann.

Bis dahin erscheint, wie bei Staudinger, die Erreichung der naturgegebenen Zwecke als das eigentliche Ziel, und das formale Vernunftgebot, wodurch erst Einheit und Harmonie in dieses naturhafte Streben kommt, wird gefaßt als das unentbehrliche Mittel zu dieser Verwirklichung der Zwecke, also zur Glückseligkeit. Aber nunmehr macht sich, ebenso wie bei Staudinger, die Tendenz geltend, das Vernunftgebot von dem Rang des Mittels zu dem des Selbstzwecks und zwar des höchsten Zwecks zu erheben. Aus der Bedeutung der Einheit nämlich als apriorischer Bedingung der Glückseligkeit wird geschlossen, daß nicht das einzelne empirische Glückseligkeitsstreben Triebfeder sein dürfe, sondern die Vernunftidee der Einheit der Strebungen. Die Fähigkeit, diese Idee in sich zur durchgreifenden Wirksamkeit zu bringen, wird als Würdigkeit zur Glückseligkeit und damit als eigentliches Ziel unseres Strebens hingestellt. „Es ist wahr, die Tugend hat den Vorzug, daß sie aus dem, was Natur bietet, die größte Wohlfahrt zuwege bringen würde. Aber darin besteht nicht ihr hoher Wert, daß sie gleichsam zum Mittel dient; daß wir es selbst sind, die als Urheber sie unangesehen der empirischen Bedingungen . . . hervorbringen, daß sie Selbstzufriedenheit bei sich führt, das ist ihr innerer Wert.“

Aus den späteren Schriften Kants läßt sich aber zeigen, daß er diesen Versuch, das kategorische sittliche Gebot als vernünftig zu erweisen, ausgehend von dem natürlichen Streben des Individuums nach Zwecken, in der Folgezeit verworfen hat. Schon in dem Gedankengang des Fragments merkt man ja, wie sich ihm das Bedenken aufdrängt, daß die Vereinheitlichung der Triebe, in der ja die Moralität bestehen müßte, doch nur Mittel zur Glückseligkeit bleibe. Dem widerstreitet aber offenbar sein moralisches Bewußtsein, und er sucht deshalb den Charakter der Tugend als des obersten Zwecks festzuhalten. Dies gelingt ihm aber nur so, daß er den Glückswert der Tugend, nämlich die

mit ihr gegebene Selbstzufriedenheit für den wichtigsten Bestandteil der Glückseligkeit erklärt. Damit vermag aber Kant den Eudämonismus doch nicht zu überwinden. Später ist ihm die Verschiedenheit von Tugend und Glückseligkeit noch klarer zum Bewußtsein geworden, und sie geltend zu machen, ist geradezu eine Grundtendenz seiner Ethik. Schon in der Kritik der r. V. (613) bemerkt er: das „System der sich selbst lohnenden Moralität" sei eine in unserer Erfahrung nicht realisierbare Idee; denn daß die Glückseligkeit der Moralität entspreche, sei nur „möglich in einer intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer". Es klingt fast wie eine ausdrückliche Absage an seine frühere Gedankenbildung, wenn er in der Kritik d. pr. V. (143), die mit dem Bewußtsein der Tugend verbundene Selbstzufriedenheit ausdrücklich von der Glückseligkeit unterscheidet. Ja später äußert er einmal: wenn „die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, bloß dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hineinzubringen", dann sei das noch gar keine Sittlichkeit, da dann „der empirische Charakter gut, der intelligible aber immer noch böse" sei.[1] Ebenso erklärt er: „Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hierzu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich selbst, und zwar als höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz uns nicht gegeben, wir würden es als ein solches, durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen."[2] —

8. Eine Bestätigung der Ausführungen gegen Staudinger finde ich in der „Ethik" von Max Wentscher.[3] Diese Bestätigung dürfte um so wertvoller sein, als der Verfasser in den hierher gehörigen Ausführungen gar nicht etwa die Absicht hat,

[1] Rel. 37; daß nach Kants späterer Auffassung die Vereinheitlichung der Neigungen im Individuum Glückseligkeit, nicht Sittlichkeit bedeutet, zeigen Stellen wie Grl. 17. 24. 40, pr. V. 175.

[2] Rel. 25 A. [3] Leipzig 1902.

Kants Standpunkt zu verteidigen. Im Gegenteil, er redet von dem „Mißlingen des Kantschen Versuchs, die Ethik auf reine Vernunft zu begründen.“[1] Dabei scheint es mir übrigens, daß er die Äußerung Kants, es lasse sich nicht erklären, wie reine Vernunft praktisch sein könne, nicht richtig interpretiert. Er glaubt nämlich, sie beziehe sich darauf, daß der Formel des kategorischen Imperativs noch jeder Moment einer Wertbestimmung fehle, wodurch sich die darin enthaltene Forderung allererst als eigentlich ethische dokumentiere. Er übersieht dabei, daß Kant ja in der „Grundlegung“ diese Formel aus der Analyse des im gewöhnlichen sittlichen Bewußtsein enthaltenen Pflichtbegriffs gewonnen hat, und daß er sie deshalb auch in der Kritik d. pr. V. (57) ohne weiteres mit dem Prinzip des Sittengesetzes gleichsetzt. Also nicht darin, wie sich die Identität der ethischen Forderung mit dem kategorischen Imperativ nachweisen lasse, sieht Kant die Unbegreiflichkeit, sondern darin, wie das Ethische (dessen Kern sich ihm als das im kategorischen Imperativ formulierte Vernunftgebot enthüllt hat) für uns als objektiv gültig (allgemein und notwendig verpflichtend) nachgewiesen werden könne.

Wentscher kommt nun selbst in anderem Zusammenhang und ganz unabhängig von Kant dazu, dieselbe Unbegreiflichkeit zu konstatieren, und eben darum ist uns seine Zustimmung um so wertvoller.

Er führt nämlich aus[2], ein Anspruch der Vernunft auf Herrschaft über alle unsere Kräfte und Triebe könne unmöglich aus der Vernunft für sich allein begründet werden, ohne daß sie ihr Gebiet überschreite. Wohl möge sie den Anspruch erheben auf diese Herrschaft, aber das gleiche tue auch unser Lust- und Unlustgefühl. Eine positive Wertschätzung des vernunftgemäßen Verhaltens um seiner selbst willen würde nicht mehr selbst wieder eine intellektuelle Entscheidung, sondern eine Willensentscheidung auf Grund wertempfindenden Gefühls bedeuten. Nicht ein positives Ideal ferner, dem normative Evidenz zugesprochen werden könne, vermöge die Vernunft für sich allein aufzustellen, nur eine negativ kritische Bestimmung könne man ihr entnehmen: die Vermeidung alles einander Widerstreitenden in unserem Streben. Ein jedes Wollen habe nur dann Sinn, könne sich nur dann rein und vollkommen durchsetzen, wenn alle

---

[1] A. a. O. 139. [2] 203 ff.

Zwecke, die wir in unseren übrigen einzelnen Willensentschlüssen uns setzten, mit ihm vereinbar seien; und ebenso erscheine es als einziges Mittel, die zwecklose Verschwendung der Kräfte im gegenseitigen Kampfe der Individuen zu vermeiden, wenn wir die Interessen der anderen als den unseren gleichberechtigt behandelten.

Eben in dieser Forderung, den Widerstreit der Zwecke innerhalb des einzelnen und unter den einzelnen zu vermeiden, also eine Zweckordnung zu schaffen, sieht ja auch Staudinger den wesentlichen Gehalt des von der Vernunft ausgehenden kategorischen Imperativs.

Aber wir kamen bei der Prüfung von Staudingers Ableitung zu dem Ergebnis, daß sie dem kategorischen Charakter des Sittengesetzes nicht gerecht wird; daß seine Ableitung vielmehr, soweit sie evident ist, nie über einen hypothetischen Imperativ hinausführt.

So betont denn auch Wentscher, diese Vernunftforderung der Vereinheitlichung der Zwecke habe zunächst nur hypothetische und relative Geltung: nur wenn wir schon sonst ein Interesse daran hätten, unser Wollen auch in seiner vollen Konsequenz durchgesetzt zu sehen, verstehe es sich von selbst, daß wir dieser Vernunftforderung Genüge leisten müßten. Nicht darum habe diese Forderung für uns Interesse, weil eine für sich bestehende, abstrakte Vernunft sie aufstelle. „Wir sind doch keineswegs so selbstverständlich dazu da, irgendwelche abstrakte Vernunftideen zur Realisierung zu bringen. Nur erst wenn ein anderes, nicht selbst wieder in der Vernunft begründetes Interesse hinzutritt, könnte eine solche Aufgabe für uns verbindliche Kraft gewinnen.“[1]

Eben damit ist aber genau das Problem bezeichnet, das Kant schließlich als unlösbar anerkennen muß; eben dies „Interesse“ an der Vernunftforderung selbst vermag er nicht als etwas Rationales, vor der Vernunft Evidentes darzutun. Bekennt er doch am Schlusse der „Grundlegung“: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. . . . für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken könne, das zu erklären,

---

[1] 210.

dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend.“ So stimmt also Wentscher in seinen Ausführungen, ohne es ausdrücklich zu konstatieren, ja vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein, mit Kant überein und bestätigt so das, was wir zur Verteidigung des Kantschen Standpunkts in unserer Frage gegen Staudinger glaubten bemerken zu müssen.

9. Übrigens sucht auch Wentscher das, was Kant für unbegreiflich erklärt, begreiflich zu machen, er will „ethische Axiome“ aufsuchen, „bei denen die axiomatische Geltung zur vollen Evidenz zu bringen ist, die also nichts enthalten, was nicht jedem wollensfähigen, vernunftbegabten Wesen, sobald es sich nur auf sich selbst besinnt, als oberstes eigentliches Ziel seines Wollens einleuchtend gemacht werden könnte“.[1]

Als erstes dieser ethischen Axiome stellt Wentscher das folgende auf: „Der Wille eines jeden willensfähigen denkenden Wesens ist seiner Natur nach bestrebt, sich immer mehr zu einem vollendet eignen, freien Willen dieses Wesens zu entwickeln.“[2] Das zweite aber formuliert er folgendermaßen: „Ein jedes Wesen, zum Bewußtsein seiner Freiheit gelangend, wird naturgemäß bestrebt sein, von seiner Wollensfähigkeit den reichsten, kraftvollsten, umfassendsten Gebrauch zu machen.“[3]

Diese Sätze sollen dem Wollen keine Eigenschaft synthetisch beilegen, die nicht zu seinem Begriff gehörte; sie sollen nur Ausdruck einer notwendigen Konsequenz des Willensgedankens selbst, also analytisch aus diesem abgeleitet sein. Mit ihnen sei aber ein Wertmaßstab gewonnen, der das Wollen nur in sich selbst beurteile. Dasjenige sei nach ihm das freie Wollen, das am meisten der Idee eines Wollens, wenn wir sie nur einmal zu Ende zu denken versuchten, entspreche, und dies in sich vollkommen freie Wollen sei zugleich das gute. Nun entspreche aber unser tatsächliches, empirisches Wollen nicht dieser Idee des Wollens; nur wenn wir sogleich als fertige Wesen in die Welt einträten, mit dem vollen Bewußtsein unserer Freiheit ausgestattet und mit der vollendeten Fähigkeit ihres Gebrauchs, würden wir von selbst im Sinne dieser Axiome handeln. Da dies aber nicht der Fall sei, so erhielten die Axiome imperativische Form.

So gelangt Wentscher zu eben der Grundanschauung vom ethischen Imperativ, die in der Kantschen Terminologie lautet:

[1] 224 f. [2] 229. [3] 232.

„Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“[1]

Während aber Wentscher betont, daß darin dem Willen nichts synthetisch beigelegt werde, sieht hier Kant allerdings eine Synthese; denn er führt aus: das kategorische Sollen stelle einen synthetischen Satz *a priori* vor, „dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierde affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukomme“.[2] Aber gerade diese Synthese und damit die „praktisch unbedingte Notwendigkeit“, d. h. die allgemein verpflichtende Kraft des moralischen Imperativs begreiflich zu machen, hielt Kant für unmöglich.

Also liegt die Sache so, daß entweder Kant mit der Behauptung dieser Unbegreiflichkeit sich irrt und ohne Grund ein Faktum des Geisteslebens konstatiert, das für die Vernunft nicht weiter evident gemacht werden kann oder — daß Wentscher die vorhandene Schwierigkeit übersieht. Jedenfalls hat auch er, das nicht weiter erklärt, was Kant als unbegreiflich bezeichnet. Auch er kommt nicht darüber hinaus zu konstatieren[3], daß wir zu der in den Axiomen ausgedrückten Idealvorstellungen freiwillig uns verpflichten können, aber er beweist nicht, daß wir zu dieser Selbstverpflichtung durch Vernunft in evidenter Weise genötigt würden.

10. Einen anderen Versuch, das oberste Moralprinzip evident in seiner verpflichtenden Kraft zu demonstrieren, macht Felix Krüger in seiner Schrift „der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moral“.[4]

Er will das oberste Prinzip der moralischen Beurteilung, d. h. das absolut gültige Werturteil wissenschaftlich feststellen und zwar auf empirisch-phychologischem Weg.[5]

Er führt aus[6], der Begriff des absoluten (unbedingten) Wertes sei als Grundbegriff der Moral geeigneter als der des absoluten Sollens oder der absoluten Pflicht. An dem Worte „Sollen“ hafteten zwei Nebenbedeutungen, die leicht in der ethischen Überlegung Verwirrung anrichteten: 1. erscheine das Sollen leicht

---

[1] Grl. 84 f. [2] Grl. 83. [3] A. a. O. 235.
[4] Leipzig 1898. [5] A. a. O. 20. [6] 56 ff.

als Gebot eines anderen; 2. rede man nur da von Sollen, wo der Sollende in gewisser Weise widerstreite. Daß freilich Kant jenen ersten Nebensinn vermieden habe, und daß er den Verpflichtungsgrund des sittlichen Sollens nicht außerhalb, sondern in der Persönlichkeit selbst suche, räumt Krüger ohne weiteres ein. Bezüglich des zweiten Punktes kann man ihn beistimmen, wenn er gegen Kant bemerkt, die Möglichkeit, völlig konfliktlos das Gute zu wollen, dürfe man zum mindesten nicht *a priori* leugnen. Doch läßt sich dies mit dem eigentlichen Grundgedanken Kants, wie wir noch sehen werden, ohne Schwierigkeit vereinigen.

Was ist nun nach Krüger das absolut Wertvolle? Er antwortet: Nichts Anderes als die unerläßliche subjektive Bedingung aller Werte überhaupt. Dies aber ist die psychische Fähigkeit (oder Funktion) des Wertens selbst. Alles auf der Welt verliert ja seinen Wert für mich in dem Augenblick, wo ich die Fähigkeit des Werthaltens (und damit auch die des relativ konstanten Begehrens) einbüße.

Dagegen wäre zu bemerken: der Gedanke des Wertvollen, auch des absolut Wertvollen enthält an sich nicht den Gedanken der „Verpflichtung", der doch dem Sittlichen eigen ist. Gewiß werden wir das Sittliche auch als das absolut Wertvolle bezeichnen, aber in dem Sittlichen liegt auch die Forderung, diesen seinen Wert nicht nur einfach anzuerkennen, sondern ihn im Wollen und Handeln zu verwirklichen.

Wenn Krüger erklärt, der Mensch sei innerlich seinen eignen Wertungen gegenüber verpflichtet, so ist das eine unbewiesene Behauptung.

Ferner ist die psychologische Voraussetzung für die Existenz von Wertungen nur eine Teilbedingung für aktuelle Wertschätzungen, in denen doch der Wert erst zur psychologischen Wirklichkeit kommt, erst erlebt wird. Als ebenso unerläßliche Teilbedingung gehören dazu Objekte, die gewertet werden. Und endlich ist auch die Wertungsfunktion zugleich die psychologische Voraussetzung für alle Unwerte. Derjenige, dem das Leben überwiegend Unlust, Schmerz und Verzweiflung bringt, wird vielleicht seine Fähigkeit zu werten verwünschen; er kann sie mit Recht als Quelle seines Leids ansehen; besäße er sie nicht, so wäre er frei von dem drückenden Gefühl des Unwerts seiner Existenz.

Denselben Einwand kann man geltend machen gegen Wilhelm Schuppe[1], der das „Bewußtsein", und gegen Otto Stock[2], der das „Leben" als das absolut Wertvolle bezeichnet, da dies ebenfalls unerläßliche Voraussetzung aller Werte seien.

Also auch auf diese Art gelingt es nicht, das Problem zu lösen, das Kant als unlösbar bezeichnet, nämlich das oberste Moralprinzip in seiner praktischen unbedingten Notwendigkeit in einer für die Vernunft zwingenden Weise zu begründen und damit begreiflich zu machen.

Der Mensch kann also wohl zum Bewußtsein geführt werden, was das sittliche Wollen und Handeln im letzten Grunde bedeutet, er kann erkennen, daß er nur dadurch den Charakter des Vernunftwesens sich wirklich aneignen und wahrhaft am menschlichen Geistesleben in seinem tiefsten Kern teilnehmen kann, aber das alles kann ihm die Notwendigkeit, sittlich zu handeln, nicht mit der zwingenden Evidenz eines mathematischen Beweises dartun, sondern die innere Selbstverpflichtung zum Sittlichen ist Sache einer ureignen, freien Entscheidung, die uns verständlich wird aus dem Glauben an den absoluten Wert und die verpflichtende Kraft des Guten.

11. Der tiefste Grund für die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs liegt darin, daß Kant uns hier wirklich „bis zur Grenze der menschlichen Vernunft" führt. Er zeigt uns ja tatsächlich, worin reine Vernunft im Praktischen besteht: sie ist die in sich einheitliche allgemeine Gesetzmäßigkeit, und der kategorische Imperativ ist die Aufforderung zur „Vernunft"; denn er fordert dazu auf, in der Gestaltung der Willensmaxime nach allgemeiner Gesetzlichkeit und damit nach objektiver Richtigkeit zu streben.

Kants große Leistung ist, daß er gezeigt hat: das historisch erwachsene sittliche Bewußtsein ist nicht etwas nur Positives, nur Faktisches, sondern auch hier haben wir neben dem Stofflichen einen formgebenden Faktor, auch hier wirkt eine geistige Gesetzmäßigkeit. Diese ermöglicht es, mit objektiver Überzeugungskraft, Begründung, Kritik und Fortbildung zu geben — wenn[3]

---

[1] Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau 1882.

[2] Lebenszweck und Lebensauffassung. Greifswald 1897.

[3] Von diesem Gesichtspunkt aus kann der kategorische Imperativ Kants allerdings auch als hypothetischer gedacht werden, nur daß er nicht von einem außerhalb seiner liegenden Zwecke abgeleitet ist.

eins anerkannt wird, daß nämlich praktische Vernunft und daß als ihr Träger eine Gemeinschaft von Vernunftwesen sein soll.

Der einzelne, der es wirklich vermag, von den unmittelbaren naiven Gefühl des Verpflichtetseins gegenüber dem Sittengesetz sich innerlich frei zu machen und dieses sich als gleichgültiges Objekt gegenüberzustellen, wird die Wahl haben, ob er als maßgebend für seine Lebensgestaltung das Sittliche anerkennt oder die Durchsetzung irgend welcher in ihm von Natur gegebener Strebungen (d. h. mit Kant zu reden das Streben nach seiner Glückseligkeit).

Entscheidet er sich für das Sittliche, so ist er damit nicht in allem und jedem an das gerade vorliegende Entwicklungsstadium desselben gebunden. Aber nur da darf er sittlicherweise davon abweichen, wo er dies objektiv zu begründen vermag, dadurch daß er eine andere Handlungsweise als allgemeines Gesetz wollen kann, weil sie ihm als die sachlich richtigere erscheint.

Entscheidet er sich aber für die Durchsetzung seines naturhaften Ichs mit seinen gegeben Strebungen, lehnt er es prinzipiell ab, sein Wollen sittlich zu gestalten, so lehnt er damit es ab, im Praktischen „Vernunftwesen“ zu sein — wenn anders die Darlegungen Kants über den Vernunftscharakter des Sittlichen richtig sind. Man kann aber nicht dem in einer für Vernunft evidenten Weise demonstrieren, daß er vernünftig sein müsse, der auf Vernunft und damit auf geistige Gemeinschaft mit den anderen verzichtet.

Ist es aber richtig, daß im kategorischen Imperativ diejenige Gesetzmäßigkeit formuliert sei, die reine praktische Vernunft ausmache, so kann man allerdings, abweichend von Kant[1], sagen: daß der Wille jedes vernünftigen Wesens an diesem Imperativ gebunden sei, ist ein analytischer Satz, denn nur dasjenige Wesen werden wir auf praktischem Gebiet vernünftig nennen können, das seine Maximen so gestaltet, daß es sie auch als allgemeine Gesetze wollen kann. Da freilich im weiteren Sinne auch alle die als Vernunftwesen bezeichnet werden, von denen man voraussetzt, daß sie zur Vernunft gelangen können, so kann man den Satz auch als synthetisch bezeichnen, deshalb, weil über den „durch sinnlich affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich

[1] Vgl. Grl. 43 und 67.

selbst praktischen Willens hinzukommt".[1] Der im sittlichen Bewußtsein ertönende kategorische Imperativ ist es aber, der an unsern naturhaften Willen diese Idee heranbringt und damit den Aufruf zur Vernunft.

Zehntes Kapitel.

Das Verhältnis der Kantschen Ethik zum Eudämonismus.

1. Kant glaubt die Ethik begründen zu müssen im grundsätzlichen Gegensatz zu dem in seiner Zeit vorherrschenden Eudämonismus d. h. der Auffassung der Ethik als Lehre, zur Glückseligkeit zu gelangen; er sieht in der „Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre" die „erste und wichtigste" Aufgabe, in der man so „pünktlich", ja so „peinlich" verfahren müsse, als je der Geometer in seinem Geschäfte.[2]

Für Kant fällt nun sein Gegensatz zum Eudämonismus zusammen mit dem zu den materialen Prinzipien; er erklärt ja, daß diese als solche insgesamt von einer und derselben Art seien, und daß sie alle unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eignen Glückseligkeit gehörten.[3]

Es soll nun zunächst untersucht werden, ob und inwieweit diese Unterordnung aller materialen Prinzipien unter den Eudämonismus gerechtfertig ist. Da hierbei Kants Ansicht über das Verhältnis von Lust und Begehren (bezw. Wollen) bedeutsam ist, so müssen wir dieses zunächst betrachten.

In der Anmerkung zur Kritik d. pr. V. (8), wo er auf diese psychologische Frage zu sprechen kommt, läßt er es ausdrücklich unentschieden, „ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge".

Ausführlicher kommt er auf diese Frage zu sprechen in der Einleitung zur „Metaphysik der Sitten" (9 ff.). Dort unterscheidet er eine doppelte Lust und Unlust. Die erste ist die reine kontemplative (untätige), die nicht mit einem Begehren des Gegenstandes notwendig verbunden ist, sondern die an der bloßen Vorstellung

---

[1] Grl. 83. [2] pr. V. 112. [3] pr. V. 24.

des Gegenstandes (gleichgültig, ob derselbe existiert oder nicht) haftet. Die zweite Art ist die praktische; sie ist diejenige, welche mit dem Begehren des Gegenstandes notwendig verbunden ist. Diese Art der Lust ist es, mit der sich die Ethik zu beschäftigen hat, während jene in den Bereich der Ästhetik gehört. Auch hier hebt er hervor, daß die (praktische) Lust oder Unlust sowohl als Ursache wie als Wirkung des Begehrens angesehen werden kann.

2. Dieser Ansicht Kants steht die nicht selten vertretene Anschauung entgegen, daß ohne vorangehendes Lustgefühl das Begehren überhaupt unmöglich sei.[1]

Was die Diskussion über diese Frage besonders schwierig macht, ist der Umstand, daß der Ausdruck „Lust“ im gewöhnlichen wie auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch sowohl ein Gefühl wie ein Begehren bezeichnet. Wenn ich z. B. Lust zu trinken verspüre, so liegt lediglich ein Begehren vor, während die Lust, die ich beim Trinken habe, ein Gefühl ist, das durch die Befriedigung des Begehrens eintritt.

Somit läßt sich durch Beobachtung leicht das eine Kausalverhältnis konstatieren, daß nämlich Begehren vorangeht und Lust Folge des befriedigten, Unlust des unbefriedigten Begehrens sei.

Was das umgekehrte Kausalverhältnis betrifft, wobei das Gefühl vorhergehen und das Begehren folgen soll, so wird durch die Selbstbeobachtung leicht wenigstens das Verhältnis festgestellt werden können, daß aus vorhandener Unlust ein Begehren, von ihr loszukommen, folgt. Anders steht es mit dem Lustgefühl. Dieses tritt ja ein bei Befriedigung eines Begehrens, es kann allerdings auch eintreten, wenn wir durch irgend einen Eindruck, der etwa ganz ohne unser Zutun sich einstellt, angenehm affiziert werden. Da aber jedenfalls, wenn ein Begehren vorausgegangen ist, die bei der Befriedigung eintretene Lust die Stillung des Begehrens und damit seine (wenn auch nur vorläufige) Aufhebung bedeutet, so ist schwer einzusehen, inwiefern Lust Ursache des Begehrens sein sollte. Man könnte hier etwa anführen, daß diese Befriedigungslust das Begehren erzeuge, sie festzuhalten oder noch zu steigern. Aber auch diese Beobachtung scheint mir doch richtiger in anderer Weise gedeutet zu werden. Die Befriedigung eines vorhandenen Begehrens kann unter Umständen

---

[1] So z. B. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik 56.

längere Zeit in Anspruch nehmen; solange sie nun noch nicht vollständig eingetreten ist, wird sich auch das Begehren geltend machen, die Lust festzuhalten oder zu erhöhen, aber dieses Begehren ist kein neues, aus der Lust erst hervorgehendes, sondern das ursprünglich vorliegende, dessen Befriedigung eben die Lust auslöst.

Nun wird aber von denjenigen, die in der Lust eine notwendige Voraussetzung des Begehrens sehen, erklärt: um etwas zu begehren, muß man doch Lust daran haben, es darf uns doch nicht gleichgültig sein. — Damit kommen wir aber wieder auf die erste Bedeutung von Lust, die Lust zu etwas. Damit würde sich dieser Einwand als eine Tautologie herausstellen; er würde uns besagen, damit ich etwas begehren, muß ich eben Lust daran oder dazu haben, d. h. muß ich es eben begehren. Darin daß ich etwas begehre, ist es von selbst gegeben, daß mir der Gegenstand nicht gleichgültig ist.

Will man hier wirklich eine Scheidung zwischen Lust (in diesem Sinne) und Begehren vornehmen — die aber kaum einen Rückhalt in dem tatsächlichen Sprachgebrauch hat —, so könnte man das Begehren beschränken auf das innerliche Drängen und Treiben, das wir dabei erleben, die Lust auf die damit verbundene Funktion des Werthaltens, des Gefallens; worin eben liegt, daß mir die Sache nicht gleichgültig ist.

In diesem Gefallen (bezw. Mißfallen) dürfte aber selbst die ursprünglichste Form der Willensregung vorliegen.[1] Will man es als Lust bezeichnen, so würde diese Gefallens-Lust zu der Befriedigungs-Lust sich verhalten wie Akt zum Zustand. Von der letzteren könnte man sagen: sie folgt auf das Begehren, von der ersteren kann man eigentlich nur behaupten, daß sie in jedem Begehren enthalten ist.

Bei Kant ist die antreibende Lust des Gefallens und das zuständliche Lustgefühl der Befriedigung nicht geschieden; so be-

---

[1] Diese Ansicht vertritt mit beachtenswerten Gründen H. Schwarz, Psychologie des Willens, § 8, Glück und Sittlichkeit. 5 ff. — Er unterscheidet ferner die Sättigungsunterschiede im Gefallen (bezw. Mißfallen). Was insbesondere das Gefallen betrifft, so ist dieses „ungesättigt", solange wir etwas begehren, ohne daß wir es haben, dagegen „gesättigt", wenn wir das Ziel des Begehrens erreichen. Soweit also das Gefallen ungesättigt ist, wird gewünscht und begehrt, insofern es gesättigt ist, nicht; wohl aber verbindet sich mit dem gesättigten Gefallen stets ein Lustgefühl.

darf also seine Behauptung, daß Lust im Verhältnis zum Begehren sowohl (zeitlich und kausal) primär wie auch sekundär sein kann, einer aus dem Gesagten leicht sich ergebenden Modifikation; jedenfalls aber ist er im Recht gegenüber der — gewöhnlich vom Eudämonismus vertretenen — Behauptung, daß Lust gegenüber dem Begehren stets primär sein müsse.

3. Nun wird dieser Satz von dem primären Verhältnis der Lust zu dem Begehren von eudämonistischer Seite auch noch in einer anderen Bedeutung vertreten, die von der soeben besprochenen wohl zu unterscheiden ist. Bisher war die Frage, ob Lust nur auf das Begehren folge, oder ob sie ihm auch als Bedingung vorangehen könne. Nun sucht man den Satz, daß Lust die bedingende Voraussetzung alles Begehrens sei, auch so zu stützen, daß man behauptet: alles Begehren zielt auf Lust. Hiermit wird ganz unentschieden gelassen, ob vor dem Begehren eine Lust (sei es des Gefallens oder der Befriedigung) erlebt werde, sondern nur das wird versichert, daß der eigentliche Gegenstand, das wahre Ziel des Begehrens Lust (die in diesem Falle nur als Befriedigung gefaßt werden kann) sei; daß also die Vorstellung der erst künftig zu erlebenden Lust das Begehren verursache und zugleich dessen Zweck sei.[1]

Was an dieser Behauptung richtig ist, haben wir im Grunde bereits ausgesprochen: es ist richtig, daß das Begehren, wenn es sein Ziel erreicht, tatsächlich von Befriedigungslust gefolgt ist, und insofern könnte man diese das Ziel des Begehrens nennen; aber es wäre das nur ein objektives Ziel, wenn man so den tatsächlich eintretenden Erfolg nennen will, aber es müßte noch nicht der vom Subjekt vorgestellte Zweck sein.

Nun kann allerdings dies letztere der Fall sein, unser Begehren kann bewußtermaßen auf zuständliche Lust, auf Behagen, Genuß, gerichtet sein. Aber solcher Zustandswert ist nur ein Wert neben vielen anderen, auf die unser Streben gerichtet sein kann. Da wären, um die früher erwähnte Einteilung von Schwarz zu benützen, noch zu nennen die Personwerte (Ansehen, Klugheit, Schönheit, Kraft etc.), die ideellen Fremdwerte, worunter

[1] Ich kann mich in der Widerlegung dieser Ansicht kurz fassen, da sie schon mehrfach in einleuchtender Weise als irrig nachgewiesen worden ist, so von Fr. Paulsen, Ethik I (5. A.). Berlin 1900. S. 235 ff. Simmel, Einleitung I. 296 ff. Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen. Hamburg und Leipzig 1899. S. 5 ff.

die Ziele sittlicher, wissenschaftlicher, künstlerischer, religiöser Betätigung zu verstehen sind, endlich die altruistischen und die sozialen Fremdwerte (d. h. das Ergehen anderer Individuen und menschlischer Gemeinschaften). Wer also z. B. nach der Besserung gesellschaftlicher Einrichtungen strebt, dem ist doch nicht etwa alle die Mühe, die er dabei aufwendet, lediglich Mittel, um eigne „Lust“ zu erringen, die ihm als Zweck vorschwebte, sondern der Zweck seines Strebens und Arbeitens, der ihm bewußt ist, ist ihm die Beseitigung ganz bestimmter Mißstände oder die Durchsetzung dieser oder jener sozial segensreichen Maßregel. Gewiß ist mit der Vorstellung, daß dieses Ziel erreicht sei, für ihn ein Lustgefühl verbunden, jedenfalls ist ihm diese Vorstellung lustvoller als die Vorstellung, sein Streben scheitere. Aber diese Lust wird bei dem Streben schon erlebt, es ist keine bloß vorgestellte Lust, wie sie nach der von uns bekämpften Ansicht das eigentliche Ziel des Strebens sein soll. Und diese dabei erlebte Lust ist identisch mit dem Moment des „Gefallens“, das wir als Element jedes Begehrens erkannt haben.

Mithin ist der Satz, daß bei allem Streben und Begehren Lust das dem Bewußtsein vorschwebende Ziel, und in diesem Sinne Lust die Ursache alles Begehrens sei, unrichtig. Es mag dies für manche, und nicht einmal sehr häufige Fälle zutreffen, im allgemeinen aber ist das bewußte Ziel des Strebens irgend ein Gegenstand, eine Betätigung oder eine Wirkung.

4. Wir haben gesehen, daß Kant sich in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Begehren und Lust von diesem psychologischen Irrtum freihält, aber es will mir scheinen, daß er ihm in den Ausführungen anheimfällt, durch die er erweisen will, daß alle materialen Prinzipien unter das Prinzip der Selbstliebe gehören.

Er argumentiert folgendermaßen: die materialen Prinzipien sind solche, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen. Dieser Bestimmungsgrund ist alsdann „die Vorstellung eines Objekts und dasjenige Verhältnis desselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heißt die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes.“ Bis dahin könnte man noch annehmen, Kant meine die im Begehren enthaltene Lust des Gefallens. Nun fährt er aber später fort: die Lust ist nur insofern praktisch (willenbestimmend), „als die Empfindung

der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet (!), das Begehrungsvermögen bestimmt. Eine ununterbrochen das Leben begleitende Lust wäre aber Glückseligkeit, und das Prinzip, sich diese zum obersten Bestimmungsgrunde zu machen, wäre das Prinzip der Selbstliebe. Also gehören alle materialen Prinzipien, da sie „den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen," insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.[1]

Kant geht also aus von dem unanfechtbaren psychologischen Satze, daß ein Objekt, um Gegenstand eines Begehrens zu sein, das Subjekt nicht gleichgültig, nicht indifferent lassen dürfe, sondern in ihm antreibende Lust, d. h. Wertschätzung, Gefallen erregen müsse.[2] Dieser Satz verwandelt sich ihm aber im Laufe der Erörterung in den ganz anderen, daß zuständliche Lust, das Gefühl der Befriedigung, der Glückseligkeit das eigentliche Ziel jeglichen auf ein Objekt gerichteten Begehrens sei. Dieser ist aber, wie wir gesehen haben, unhaltbar.

5. Die Polemik Kants trifft also nur ein bestimmtes materiales Prinzip, nämlich den eigentlichen Hedonismus und nur auf ihn kann die weitere Ausführung bezogen werden: wenn die Willensbestimmung auf dem zu erwartenden Lustgefühl beruhe, so sei es ganz einerlei, durch was dasselbe erregt werde, ob durch sinnliche Genüsse oder durch bloße Kraftanwendung, durch Kultur unserer Geistestalente oder durch das Bewußtsein seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unseren Vorsätzen entgegenstellen; es komme nur darauf an, „wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei".[3]

Man kann in Frage ziehen, ob der Hedonismus nur solche quantitative Unterschiede unter der Lust anzuerkennen vermöge. Die Selbstbeobachtung scheint doch zu deutlich dafür zu sprechen,

---

[1] pr. V. 23 ff.

[2] Es mag in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß dies auch für das formale Moralprinzip selbst gilt; denn „um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen" (Grl. 91).

[3] pr. V. 26 f.

daß z. B. die Lust, die ein warmes Bad bereitet, und die, die wir beim Lesen eines spannenden Romans fühlen, auch qualitativ verschieden sei. Doch ist das eine noch unentschiedene psychologische Frage. Daß sich leicht die Ansicht bildet, nur die quantitativen Unterschiede unter den Lustgefühlen kämen in Betracht, rührt wohl daher, daß wir uns die Gefühle, sofern sie Motive unserer Willensentscheidungen sind, gern unter dem Bilde mechanischer Kräfte vorstellen, die einen Druck oder Zug ausüben und dabei können sie natürlich nur als quantitativ verschieden aufgefaßt werden.[1]

Wenn aber der Hedonist qualitative Unterschiede der Lust für seine ethische Lehre nutzen will, wenn er also etwa erklärt, daß das sittliche Wollen in dem Erstreben gewisser Arten von Lust bestehe, so braucht er einen Maßstab, um diesen verschiedenartigen Wert der Lustgefühle abzuschätzen. Dadurch wird er aber über seine ursprüngliche Behauptung, daß die Lust an sich höchstes Ziel und damit oberster Wertmaßstab sei, hinausgeführt.

Durch die Ausführungen Kants wird also lediglich der Hedonismus in seiner reinen Gestalt widerlegt, dagegen kann man nicht sagen, daß die materialen Prinzipien überhaupt dadurch als unhaltbar nachgewiesen würden; es ist doch auch ohne weiteres klar, daß eine Ethik, die etwa in der allgemeinen Wohlfahrt oder in der Kulturförderung den obersten Zweck des sittlichen Handelns sieht, nicht zusammengeworfen werden darf mit einer solchen, die in der Lust und der dauernden Behaglichkeit der eigenen Person das höchste Ziel erkennt.

Dadurch aber, daß Kant alle materialen Prinzipien unter das Prinzip der Selbstliebe, des Egoismus rückt, das von jeher als das „gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit" gegolten hat, verschärft er den Gegensatz zu diesen mehr, als es durch die Grundgedanken seines Systems gefordert war. Zwar haben wir bereits gesehen[2], daß er mit Recht daran festhält, daß das oberste Moralprinzip ein formales sein müsse, aber das schließt nicht aus, daß gewisse materiale Prinzipien als wertvolle Anwendung dieses formalen Prinzips auf gewisse Stadien der Kulturentwicklung erscheinen können.

[1] Vgl. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik. 81 ff.

[2] Vgl. besonders Kap. VIII 2.

6. Hägerström[1] sucht die Behauptung Kants, daß die materialen Prinzipien alle unter dasjenige der eigenen Glückseligkeit oder des Egoismus gehören, dadurch zu rechtfertigen, daß er versichert, Kants Sätze seien gar nicht psychologisch gemeint. Er wolle nicht sagen, daß dem Handelnden bei allem Tun, das durch die Materie des Wollens, einem zu verwirklichenden Ziel, bestimmt sei, die Glückseligkeit als der eigentliche Zweck unmittelbar im Bewußtsein vorschwebe. Gemeint sei „wohl“ nur, „daß die Vernunft des Handelnden, sofern sie über die Beschaffenheit des in diesem Fall von Neigungen bestimmten Willens reflektiert, den Wert der Handlung in die Glückseligkeit verlegen müsse. Der einzige Grund, den die praktische Vernunft in diesem Falle für die Ausführung der Handlung aufstellen könne, sei der, daß die durch das Objekt beim Begehrungsvermögen erweckte Tendenz befriedigt werde, welche Befriedigung faktisch Lust sei. Und wenn es gelte, verschiedene Handlungen rücksichtlich ihres Wertes zu vergleichen, so könne die Vernunft, sofern es sich nur um materiale Prinzipien handele, lediglich die künftigen Lustgefühle hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Glückseligkeit vergleichen.“

Daß diese Interpretation der in Betracht kommenden Kantstellen, die einzig zulässige oder auch nur die allerwahrscheinlichste sei, läßt sich nicht erweisen; auch Hägerström behauptet das nicht mit Bestimmtheit. Aber auch wenn sie es wäre, ist mir nicht ersichtlich, wie durch diese Erwägung gerade die materialen Prinzipien getroffen würden, da die Wertschätzung „nach den künftigen Lustgefühlen“, nach der aus einer Handlung sich ergebenden Befriedigung auch auf ein Handeln angewendet werden kann, das im Sinne Kants nach dem formalen Prinzip bezw. aus reiner Achtung vor der Pflicht erfolgt.

Diese Wertschätzung ist nicht etwa nur eine als möglich hier fingierte. Man kann vielmehr nicht selten bei solchen, die sich bewußt sind, nicht gerade dem Sittengesetz entsprechend zu handeln, und die sich deshalb rechtfertigen wollen, das Raisonnement hören: „Diejenigen, die sittlich handeln, tun das auch nur, weil sie darin ihr Vergnügen finden. Ich finde nun mein Vergnügen in anderen Dingen; ich bin deshalb nicht schlechter wie die ‚Tugendhaften‘; denn auch das tugendhafte

[1] Kants Ethik 259 ff.

Handeln hat wie alles Handeln überhaupt nur dadurch Wert, daß es uns glücklich macht.“

Der Standpunkt, von dem aus solche Betrachtungen angestellt werden, ist eben der hedonistische; daß dieser aber sich mit dem Inbegriff der materialen Prinzipien decke, das ist es gerade, was wir bestreiten, und was auch durch die Deutung Hägerströms nicht erwiesen wird, da es sich zeigt, daß auch das formale Prinzip Kants dieser hedonistischen Schätzungsweise unterzogen werden kann.

Es bleibt also dabei, daß Kants Polemik gegen die materialen Prinzipien tatsächlich nur den hedonistischen Standpunkt, und zwar in seiner unverfälschten Gestalt trifft. Danach würde der einzelne lediglich so sein Wollen und Handeln zu regulieren haben, daß er durch Ausprobieren empirisch feststellte, welche in seiner Natur gegebene Strebungen er zu befriedigen habe, um die größtmögliche Glückseligkeit zu finden. Auf einem solchen Standpunkt wäre wirklich das Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit das maßgebende, und von diesem Standpunkt könnte mit Recht gesagt werden, daß er das „Widerspiel“ der Sittlichkeit sei. Hier würde nämlich jedes Soll, jede Pflicht prinzipiell negiert werden, wenn man nicht eben die Befriedigung des vorhandenen Begehrens unklarerweise als die Pflicht hinstellte — eine Verwischung des eigentlichen Sinnes der Pflicht, die schon Kant ablehnt, wenn er bemerkt: „Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemanden das, was er schon unausbleiblich von selbst will.“[1]

7. Nachdem wir so gesehen, daß Kant nicht mit Recht alle materialen Prinzipien dem Prinzip der Selbstliebe unterordnet, soll nunmehr untersucht werden, welche Stelle er dem Glückseligkeitsstreben, d. h. der Tendenz unserer naturhaften Strebungen ihr Ziel zu erreichen und dadurch Befriedigung zu finden, innerhalb seiner Ethik einräumt.

Sehr deutlich spricht sich Kant hierüber in der Kritik d. pr. V. (113) aus; er führt da aus, die Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit, worin er ja die erste Aufgabe der Ethik erblickt, sei darum nicht sofort „Entgegensetzung beider“. „Die reine praktische Vernunft will nicht, man solle

[1] pr. V. 44 f.

die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein."

Angesichts dieser unzweideutigen Erklärung sollte man eigentlich nicht erwarten, daß gegen Kant der Vorwurf erhoben worden sei, er selbst verfalle in Eudämonismus (im Sinne des oben gekennzeichneten Hedonismus). Und doch ist dies geschehen. H. Schwarz[1] wenigstens versichert: Kaum ist die Formel des kategorischen Imperativs ausgesprochen, so halten Eudämonismus und Empirismus, die von unserem Philosophen aufs schärfste gegeißelten Antipoden ethischer Gesinnung, mit fliegenden Fahnen ihren Einzug in das System.

Betrachten wir diejenige Stelle, die noch am ehesten als Unterlage für diesen Vorwurf geeignet zu sein scheint.

Kant hat in seiner „Typik der r. pr. Urteilskraft" gezeigt, daß das Naturgesetz als Typus der sittlichen Beurteilung für die Maximen dienen könne, denn wenn die letzteren nicht so beschaffen sei, daß sie als Naturgesetz des Wollens und Handelns gedacht (bezw. gewollt) werden könnten, so seien sie unsittlich. Er knüpft daran die Bemerkung: die Typik der Urteilskraft „bewahrt für [=vor] dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloß in Erfahrungsfolgen (der sog. Glückseligkeit) setzt, ob zwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist".[2]

Schwarz ist der Ansicht, diese Stelle besage, die vernünftige Selbstliebe harmoniere mit dem kategorischen Imperativ vortrefflich; der letztere ergebe bei seiner Anwendung dasselbe Resultat,

[1] Kantstudien II 50ff., besonders 62; vgl. dagegen auch Hägerström, a. a. O. 331 f. [2] pr. V. 86.

wie ein von Selbstliebe bestimmter Wille, der sich zugleich als allgemein-naturgesetzlich denke.

Die Kantstelle ist ja zweifellos etwas dunkel, aber das eine ist doch jedenfalls klar, daß Kant seine Auffassung des Ethischen von dem empiristischen Eudämonismus unterscheiden will. Und worin liegt dieser Unterschied? Man braucht nur den kleinen übrigen Teil unseres Abschnittes zu lesen, um auf diese Frage bei Kant selbst eine deutliche Antwort zu finden. Der Empirismus (der hier mit dem Eudämonismus gleichgesetzt wird) sieht den sittlichen Wert der Handlungen in ihren Folgen für die Glückseligkeit, wodurch er „die Sittlichkeit in Gesinnungen", worin doch der hohe Wert besteht, den die Menschheit sich durch sie verschaffen kann und soll, mit der Wurzel ausrottet.

Der in Kants Sinne sittlich Handelnde wird also seinen egoistischen Neigungen nur insofern Befriedigung gewähren, daß er wollen kann, alle handelten so. Die Rücksichtnahme auf die anderen, die damit gegeben ist, wird zweifellos auch tatsächlich nützliche Folgen für ihn haben.[1] Er handelt also, äußerlich betrachtet, vielleicht gerade so wie ein prinzipieller Egoist, der nur aus Klugheit seine egoistischen Strebungen einschränkt. Aber die Gesinnung ist doch in beiden Fällen eine ganz andere: dort ist es die Achtung vor dem Sittengesetz, die dazu führt, nur die Maxime zu wählen, die auch als Naturgesetz gewollt werden kann, hier ist es das Interesse am eigenen Nutzen, das für die Gestaltung der Maxime maßgebend ist. Im ersten Fall fragt sich der Handelnde, wie weit ist es sittlich geboten, daß ich meinen Egoismus einschränke?; im zweiten Fall, wie weit muß ich ihn einschränken, um ihn noch in möglichst hohem Grade befriedigen zu können?

Also auch diese Stelle widerspricht dem oben dargelegten prinzipiellen Standpunkt Kants in dieser Frage nicht; auch hier wird festgehalten, das Sittliche besteht nicht darin, daß man seine Glückseligkeit als oberstes Ziel erstrebt und erreicht; Ethik ist nicht Glückseligkeitslehre. Aber das schließt nicht aus, daß je nach den Umständen das Streben nach Glückseligkeit vom sittlichen Standpunkt aus als erlaubt oder gelegentlich sogar als

[1] Vgl. rel. 22 A.: „Die Tugend . . . ist in ihren Folgen auch wohltätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag."

indirekt geboten erscheine, wie natürlich andererseits auch seine Beschränkung als Pflicht sich erweist. In Eudämonismus ist also Kant auch hier nicht verfallen.[1]

Elftes Kapitel.

Der „Rigorismus" der Kantschen Ethik.

1. Kein Vorwurf ist wohl häufiger gegen die Kantsche Ethik erhoben worden als der, sie sei rigoristisch, sie vergewaltige völlig die natürlichen Neigungen der Menschen.

Wir wollen die Berechtigung dieses Vorwurfs in der Weise prüfen, daß wir betrachten, welche Anforderungen vom Kantschen Standpunkt aus an die einzelnen Stadien der Handlung zu stellen sind, und inwiefern diese Anforderungen in der Tat Rigorismus verraten.

Der erste Schritt bei der sittlichen Handlung ist, daß man innewird, was denn in dem vorliegenden Fall das sittlich Richtige sei. Hier fordert die Kantsche Ethik, daß das Vorhandensein einer Neigung nicht schon an sich als hinreichend angesehen werde, um das aus dieser Neigung resultierende Wollen als sittlich anzuerkennen. Die Rede: ich bin nun einmal so, ich habe nun einmal diese und jene Neigungen, also darf ich und muß ich so handeln — muß also streng zurückgewiesen werden. Und noch eine andere Anschauung erscheint als irrig, die dem populären sittlichen Urteilen oft, mehr oder minder bewußt, zugrunde liegt, nämlich die, daß gewisse Neigungen, wie etwa zum Wohltun oder zur wissenschaftlichen oder künstlerischen Betätigung an sich sittlich seien und nur zu sittlichen Handeln führen könnten. Gewiß gibt es Neigungen, die überwiegend zu sittlich billigenswerten Willensakten führen, aber das schließt nicht aus, daß sie gelegentlich auch gegenüber anderen Momenten zurückzutreten haben; selbst Mitleid und Liebe können zu schlechten Handlungen führen. Es ist deshalb ganz zutreffend, wenn Kant als notwendig für die Erkenntnis des sittlich Richtigen die innere Frei-

[1] Inwiefern dies für seine Lehre von den Postulaten zutrifft, soll später untersucht werden.

heit fordert, „sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschließung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen soll, Einfluß habe“.[1] Auch ist es nicht rigoristisch, wenn Kant bemerkt: „Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein“.[2] Freilich muß man beachten, daß hier der Wunsch, der Neigungen ganz ledig zu sein, nur insofern für berechtigt erklärt wird, als diese die Tendenz in sich schließen, sich ohne weiteres, unter Überspringung der Vernunftinstanz, in Handlungen umzusetzen. An sich sind dagegen die Neigungen als Material für die normierende Tätigkeit der reinen praktischen Vernunft und zugleich als die Antriebe zu konkreten Handlungen ebenso unentbehrlich wie die sinnlichen Empfindungen für die theoretische Vernunft (bezw. den Verstand), um zu Erkenntnissen zu gelangen.

Sowenig aber sinnliche Empfindungen für sich eine objektive Erkenntnis ergeben, sowenig können Neigungen für sich den Wert einer Handlung objektiv bestimmen. Neigungen sind „blind und knechtisch“, sie wechseln und sind individuell verschieden: wenn es also eine allgemein geltende, objektive Gesetzmäßigkeit für unser Wollen und Handeln geben soll, so können Neigungen uns nicht darauf führen. Insofern es sich also um die objektive Feststellung dessen handelt, was sittlich geboten ist, ist der „Rigorismus“ Kants, womit er zu verhüten sucht, daß Neigungen hier nicht als entscheidende Faktoren angesehen werden, in der Tat „ein Lob“.[3]

2. Nun soll das als sittlich Erkannte auch gewollt werden, die Erkenntnis des Guten soll die Willensentscheidung bestimmen. Aus welchem Motiv muß diese Entscheidung nach Kants Lehre geschehen, wenn die Handlung sittlich sein soll? Bekanntlich aus

---

[1] pr. V. 190.

[2] pr. V. 142. — Alle naturhaften Neigungen, mögen ihre Gegenstände auch „Verstandes- selbst Vernunftvorstellungen“ sein, scheidet daher Kant mit Recht von dem vernünftigen Wollen und stellt sie diesem als das „untere Begehrungsvermögen“ gegenüber. pr. V. 25 ff.

[3] rel. 21.

reiner Achtung vor dem Gesetz. „Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit acht zu haben, damit alle Moralität der Handlung in der Notwendigkeit desselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde.“[1]

Daß die Handlung inhaltlich sittlich richtig, also pflichtmäßig ist, das ist ihre „Legalität“; diese ist aber auch möglich, wenn bloß Neigungen die Bestimmungsgründe des Wollens waren; darin aber, daß sie aus reiner Achtung vor dem Gesetz geschehe, darin besteht ihre Moralität, ihr eigentlich moralischer Wert.

Der „gute“ (und zugleich wahrhaft „freie“) Wille ist somit diejenige Willensrichtung, die lediglich durch das als sittlich-richtig Erkannte bestimmt ist, die lediglich dahin zielt, dies um seiner selbst willen, d. h. aus reiner Achtung zu vollbringen. Nur durch eine solche Willensrichtung wird ja offenbar das moralische Handeln garantiert, während ein auf Neigung beruhendes pflichtgemäßes Handeln nur insoweit erfolgen wird, als die Neigung zufällig von selbst auf das geht, was als Pflicht erkannt wird; hierbei wird nicht eigentlich das Gute, das Pflichtmäßige gewollt, sondern der Gegenstand der Neigung.

Um also streng methodisch festzustellen, sowohl was das vom Sittengesetz Gebotene ist, als auch was der sittlich gute Wille ist, muß man bei beidem absehen von den gerade vorhandenen Neigungen.[2] Es klingt zwar rigoristisch, ist es aber nicht, wenn Kant sagt: „Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz

---

[1] pr. V. 99.

[2] Das schließt, wie wir noch sehen werden, nicht aus, daß bei der Feststellung dessen, was in einer konkreten Lage für das Individuum Pflicht ist, die besondere Neigung, wie überhaupt seine individuelle Beschaffenheit, Berücksichtigung finden kann und soll. Aber diese Berücksichtigung muß selbst eine möglichst objektive sein; deshalb darf die Neigung das Subjekt der Reflexion nicht unmittelbar beeinflussen, das würde eine Trübung und Beeinträchtigung seiner Objektivität bedeuten; wohl aber darf sie ihren Platz finden unter den Gegenständen, die bei der sittlichen Reflexion zu beachten sind.

bestimmt werde.“[1] Kant will nur aus methodischen Gründen mit peinlicher Genauigkeit feststellen, was das spezifisch sittliche Wollen im Unterschied von der naturhaften Neigung sei. Daß aber zwischen diesen beiden ein ganz bestimmter Unterschied besteht, das wird jeder, der nur das sittliche Phänomen in sich mit Bewußtsein erlebt hat, bestätigen.

3. So hat auch Schiller, den man mit Vorliebe in einen Gegensatz zu Kants Rigorismus stellt, in dem sechsten Brief über ästhetische Erziehung erklärt: „Ich bekenne gleich vorläufig, daß ich im Hauptpunkt der Sittenlehre vollkommen Kantisch denke. Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen unserer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert diese auch seien, und welch' imposante Namen sie auch führen. Ich nehme mit den rigidisten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selber ruhen müsse und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Auch ist (nach Kantischen Grundsätzen, die ich in diesem Stück vollkommen billige) gut, was nur darum geschieht, weil es gut ist.“[2]

4. Es ist zuzugeben, daß uns gegenüber der peinlich strengen Abgrenzung dessen, was denn wirklich im menschlichen Wollen den Namen „gut“ verdiene, leicht das Gefühl beschleicht: wer von uns kann da bestehen? Das populäre sittliche Urteil nimmt es vielfach nicht so genau; es ist geneigt, sich mehr an die Handlung zu halten, gewisse inhaltlich bestimmte Arten von Handlungen als gut zu bezeichnen, ohne sich viel darum zu kümmern, ob sie aus reiner Achtung vor dem Gesetz oder aus Neigung geschehen sind. Ja wenn wir mit dem Maßstab Kants messen, mag es uns zweifelhaft werden, ob es wirklich Handlungen gebe, die in vollem Sinne den Namen „gut“ verdienen; und da regt sich denn immer wieder der Verdacht, Kant urteile zu rigoristisch.

---

[1] pr. V. 88.

[2] Ich entnehme das Zitat dem Aufsatz von K. Vorländer über „Ethischen Rigorismus und sittliche Schönheit“, in dem er das Verhältnis Schillers zu Kant eingehend und sachkundig behandelt hat; vgl. Philos. Monatshefte XXX (1894) S. 225 ff.; 371 ff.; 534 ff.

Über den angeblichen Rigorismus der Kantschen Ethik handelt auch in ansprechender und im allgemeinen zutreffender Weise Bruno Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der krit. Ethik. Stuttgart 1902. S. 45 ff.

Aber zunächst ist zu bedenken, daß das Tun des Guten aus Neigung nicht etwa von Kant verworfen wird. Er spricht ihm den spezifisch sittlichen Wert ab; aber das schließt nicht aus, daß man ihm etwa ästhetischen Wert zuerkenne[1], oder daß man es billige, weil es dem einzelnen und der Gemeinschaft Nutzen bringt. Und nicht nur nützlich ist es, sondern es erscheint geradezu als notwendig für das Bestehen der Gemeinschaft und ihrer Glieder, daß in einer größeren Zahl von Fällen dem Gesetz entsprechend gehandelt werde, gleichgültig aus welchen Motiven, weswegen denn auch der Staat diese Legalität erzwingt. Ja sogar einen wenigstens mittelbaren sittlichen Wert wird man dem legalen Handeln zusprechen müssen, und zwar aus mehrfachen Gründen. Damit daß die unmoralische Handlung wenigstens verhütet wird, wird in dem betreffenden Subjekt die Gewöhnung an das Böse, die jede Handlung in gewissem Maße erzeugt oder steigert, verhütet; ebenso wird der schlimme Einfluß, der dadurch auf andere geübt würde (durch das Beispiel, durch Erregung des Rachetriebs u. a.) fern gehalten.

Weiter muß man beachten, daß das, was nach Kant die „gute Handlung" im wahren Sinne des Wortes ist, ein Ideal darstellt, das im Grunde nur ebenso annäherungsweise für uns realisierbar ist, wie der „gute" d. h. der „heilige" Wille. „Gut" ist zwar ein Positiv, aber hier bedeutet es so viel wie nur irgend ein Superlativ: nämlich das Beste und Höchste, was es für den Menschen nur geben kann.

Endlich, wenn auch das populäre sittliche Urteil, wie gezeigt, meist keine so hohen Ansprüche stellt, und rascher mit der Bezeichnung „gut" bei der Hand ist, als man es vom Standpunkt der Kantschen Lehre zu billigen vermag, so kann man doch den einzelnen Vertreter des gewöhnlichen sittlichen Bewußtseins, wenn man ihn nur zur genaueren Zergliederung seines eignen sittlichen Urteilens bringt, leicht auf den Kantschen Standpunkt hinaufgeleiten. Man braucht z. B. nur die Frage zu stellen, worin denn das eigentliche Verdienstvolle des sittlichen Handelns beruhe, und in welchem Maße dasselbe vorhanden sei. Dann wird doch die Antwort lauten, daß das Verdienstliche darin bestehe, daß man

---

[1] So bemerkt Kant (pr. V. 100): „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens".

sich um des Guten willen überwinde; und daß dasselbe um so größer sei, je stärker die Neigungen seien, die bei der sittlichen Willensentscheidung zurückgedrängt werden müßten. Damit ist aber gesagt, daß der (subjektive) moralische Wert[1] einer Handlung bedingt sei von dem lediglich auf das Pflichtmäßige gerichteten guten Willen, den doch auch das gewöhnliche sittliche Bewußtsein bei genauerem Zusehen sehr wohl von der bloßen Neigung, von der Lust, die ich gerade zu etwas habe, unterscheiden kann.

5. Von der Erkenntnis des sittlich Richtigen und der inneren Entscheidung für dasselbe kann man schließlich noch unterscheiden, die wirkliche Ausführung der sittlichen Handlung.

In bezug hierauf muß nun durchaus nicht aus Kants Grundsätzen gefolgert werden, daß man das Gute nicht „mit Neigung" tun dürfe. Wie schon bei der Feststellung dessen, was im einzelnen Falle gut ist, die individuellen Neigungen Berücksichtigung finden dürfen; wie sie ferner bei der Entscheidung für das Sittliche Hilfe leisten können im Kampf gegen widerstrebende Neigungen, wenn durch sie auch nicht der sittliche Wert der Entscheidung erhöht wird, so sind sie auch bei der Durchführung der sittlichen Handlung als willkommene Bundesgenossen zu begrüßen.[2] Es kann nicht Kants Meinung sein, daß Neigungen, die zufällig auf dasselbe Tun hindrängen, auf das auch der sittliche Wille gerichtet ist, zunächst erst selbst unterdrückt werden müßten, damit die Handlung wirklich eine sittliche sei. — So erledigt sich auch das bekannte Schillersche Epigramm.

6. Man muß immer festhalten: nicht das Vorhandensein der Neigungen soll nach Kant beseitigt werden, sondern es ist nur darauf zu achten, daß sie uns bei der Erkenntnis des sittlich Guten, nicht irreführen; auch müssen wir uns bewußt bleiben, daß die Mitwirkung der Neigungen bei der Entscheidung für das Gute und bei seiner Verwirklichung noch nicht an sich

---

[1] Im Sinne Kants darf auch das, was das gewöhnliche sittliche Urteil „verdienstlich" nennt, einfach zu dem sittlich Guten gezählt werden, da er überzeugt ist, daß wir nie mehr tun können als unsere Pflicht. Wir können uns deshalb niemals „auf verdienstlichen Wert" was zugute tun. „Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet" (pr. V. 104 vgl. 188). — Das Prädikat „verdienstlich" im gewöhnlichen Urteil besagt lediglich, daß sich die betreffende Handlung etwas über den Durchschnitt des Tuns der Allgemeinheit erhebe.

[2] Vgl. Staudinger, Das Sittengesetz 320.

unseren moralischen Wert erhöht. Es ist deshalb irrig, wenn man behauptet hat, Kant fordere, daß das Sittliche ohne Neigung, ja geradezu im Kampf gegen die Neigungen getan werden müsse.[1] Ja man kann sogar sagen: wie es mittelbar Pflicht sein kann, für seine Glückseligkeit zu sorgen, so kann es mittelbar Pflicht sein, gewisse Neigungen (z. B. der Teilnahme, des Wohlwollens, der Selbstachtung usw.) in uns zu pflegen und zu stärken; denn wie die Glückseligkeit dadurch indirekt moralisch wertvoll ist, daß sie das sittliche Handeln von Hemmnissen befreit, so kann, eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohltätigkeit) die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern[2], also mittelbaren moralischen Wert haben.

7. Zwar meint Kant, daß ein Mensch niemals dazu käme, „alle moralischen Gesetze völlig gerne zu tun“, so daß sich dann die „ehrfurchtsvolle Scheu“ vor dem Gesetze „in Zuneigung“, die „Achtung“ in „Liebe“ verwandle, aber er billigt es doch, daß man die „Liebe zum Gesetze“ sich „zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung mache“.[3]

Er verwahrt sich auch in der Auseinandersetzung mit Schiller gegen die Annahme, daß das sittliche Handeln aus einer gedrückten und weltabgewandten, „karthäuserartigen“ Gemütsstimmung heraus erfolgen müsse. Frage man, welches das „Temperament“ der Tugend sei, „mutig, mithin fröhlich oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen“, so sei kaum eine Antwort nötig. „Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Echt-

[1] So z. B. H. Schwarz, Kantstudien II 52.

[2] Auch die Frage, wie weit bei der Erziehung zur Tugend die Neigungen zu berücksichtigen seien, unterwirft die Kantsche Grundansicht modifizierender pädagogischer Erwägung. Seine eignen Ansichten darüber, die aber nicht mehr zur reinen Ethik gehören, entwickelt Kant in der „Methodenlehre“ (pr. V. 181 ff.). — Bemerkenswert ist darüber die Äußerung (Lose Blätter E. 9. II 32): „Die Methodenlehre der Tugendbildung [darf man nicht] mit der Elementarlehre, was Tugend sei, vermischen, weil, wenn man die Dogmatik mit der Asketik vermischt, man jene indulgent macht, d. i. so stellt, daß sie sich zu den vermeinten Schwächen der Menschen oder gewissen zur Tierheit derselben gehörigen Eigenschaften akkommodiert. Jene muß rein und rigoristisch traktiert werden. Sittenkunst muß auf Sittenwissenschaft folgen.“

[3] pr. V. 101 f.

heit tugendhafter Gesinnung ... ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben".

8. Auch Kants Lehre vom „radikal Bösen" kann nicht herbeigezogen werden, um zu beweisen, daß er in rigoristischer Weise über die menschlichen Neigungen urteile. Im Gegenteil, diese Lehre besagt gerade, daß der Grund des Bösen nicht, wie man gewöhnlich annehme, „in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen" zu setzen sei; die Neigungen seien an sich moralisch indifferent[1], ja sie geben „vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen könne, zur Tugend Gelegenheit"; auch hätten wir ihr Dasein nicht zu verantworten, weil sie uns anerschaffen seien.

Dagegen führt Kant aus: Das Böse, weil es zugerechnet werden soll, muß auf einer Freiheitstat beruhen. Es besteht aber darin, daß der Mensch das moralische Gesetz dem der Selbstliebe unterordnet; „radikal" aber heißt es, insofern diese Verkehrung der richtigen Ordnung „den Grund aller Maximen verdirbt".[2]

Man darf also sagen, daß Kants Ethik, soweit es sich um die prinzipielle Bestimmung des Wesens des sittlich Guten handelt, mit Unrecht als rigoristisch bezeichnet werden darf. Was zu diesem Vorwurf Grund zu geben scheint, erklärt sich ausreichend aus der methodischen Strenge in der Sonderung der Begriffe, die Kant mit Recht beobachtet.[3]

9. Diejenigen Ausführungen Kants, die man mit größerem Recht rigoristisch nennen kann, gehören nicht zu den grundlegenden ethischen Bestimmungen, sondern fallen in die angewandte

---

[1] Vgl. rel. 58: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen, man muß sie vielmehr nur bezähmen". Ähnliche Stellen bei Hägerström 272 f.

Bezüglich der Frage vom „radikalen Bösen" verweise ich auch auf die recht klare Auseinandersetzung in Fragment F. 19 (Reicke, Lose Blätter II 357 f.).

[2] rel. 35 ff.

[3] Daß Kants Temperament vorwiegend als melancholisch bezeichnet werden kann, zeigen Vaihinger, Kantstudien II 139 ff. und Menzer ebenda 313; über die Frage, wieweit er Pessimist war, vgl. Wentscher, Kantstudien IV 32 ff., 190 ff., und v. Hartmann ebenda V. 21 ff.

Ethik und gehen zurück auf eine etwas pessimistische Beurteilung der tatsächlichen Menschennatur, zu der er neigte. Da aber in dieser Beurteilung eine Übereinstimmung niemals erreicht werden kann, weil sich hierbei die angeborene Art des Beurteilers und seine Lebenserfahrungen notwendig geltend machen, so wird sich auch die Frage, ob Kant hier zu rigoristisch urteile, nicht mit Anspruch auf objektive Gültigkeit beantworten lassen. Immerhin wollen wir noch kurz darauf eingehen.

Kant definiert die Pflicht geradezu als „eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck.“[1] Man hat versucht den rigoristischen Charakter dieser Begriffsbestimmung dadurch zu beseitigen, daß man erklärte[2]: daß der Zweck „ungern genommen“ werde, heiße lediglich, daß ihn nicht die Neigung ohne Rücksicht auf das Sittengesetz bestimmt haben dürfe, wenn er moralisch gewertet werden solle, sondern daß er nur aus der pflichtmäßigen Gesinnung heraus gesetzt sein müsse. So bedeute also diese Definition nichts Anderes als die in der „Grundlegung“ (18) sich findende: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“. Denn außer Pflicht und Neigung gebe es keine Bestimmungsgründe für die Zwecksetzung; daß der Zweck „ungern“ genommen sei, besage also nur, daß er nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht gewollt werde.

Da nun aber die Möglichkeit bleibt, daß Zwecke, die rein aus pflichtmäßiger Überzeugung heraus dem Wollen gesetzt sind, tatsächlich auch Gegenstand von Neigungen sind, so würde in diesem Fall doch die Bezeichnung des Zweckes als eines „ungern genommenen“ schlecht passen. Es scheint also doch Kant in dieser Pflichtdefinition einen durchgehenden, grundsätzlichen Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung vorauszusetzen. Diese Vermutung wird sehr wahrscheinlich gemacht durch eine andere Stelle in der Metaphysik der Sitten (211), die nur wenige Seiten vorhergeht. Dort heißt es, der kategorische Imperativ enthalte für Menschen einen Zwang, da sie nicht rein vernünftige Wesen, sondern vernünftige Naturwesen seien, „die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten, und selbst, wenn sie es befolgen,

[1] M. d. S. 218.

[2] So Br. Bauch, a. a. O. 60.

es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der Zwang eigentlich besteht".[1]

10. Aus dieser Voraussetzung eines dauernden und nie zu überwindenden Gegensatzes von Pflicht und Neigung folgt für Kant auch die Überzeugung, daß der Mensch niemals hinausgelangen kann über den moralischen Zustand der „Tugend", die er definiert als „moralische Gesinnung im Kampfe".[2] Nie wird er dazu kommen, das Sittengesetz nicht mehr aus Pflicht, sondern „aus freiwilliger und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen"; nie wird er Heiligkeit, d. h. „völlige Reinigkeit der Gesinnungen des Wollens" erreichen.

Hier liegt auch der Punkt, in dem ein gewisser (allerdings nicht bedeutender) Gegensatz zu Schiller unausgeglichen geblieben ist. Dieser führt in seiner Schrift über „Anmut und Würde"[3] aus: „Wie sehr auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinne nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen". „Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partie, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird?" Vielmehr muß die sittliche Denkart des Menschen zur Natur werden, denn „der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden". Dieses „zur Natur geworden sein" des Sittlichen ist das Kennzeichen der „schönen Seele." Und wenn Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung in dieser zur Harmonie gelangt sind, so verwandelt sich das aus Lust und Unlust gemischte Gefühl der Achtung nunmehr in das ungemischte Gefühl der Liebe zum Sittengesetz.

---

[1] Freilich fügt Kant in einer Anmerkung hinzu: „Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen ... heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten"; auch bei einer solchen Übertretung müsse er sich selbst Zwang antun. Dieser „wechselseitig" entgegengesetzte „Selbstzwang" wird aber als „unvermeidlich" bezeichnet. — In diesen Zusammenhang gehören auch Kants anerkennende Äußerungen über die stoische „Apathie" M. d. S. 245; Anthropol. § 74 (R. VII^{b} 173), was auch für die folgenden Zitate zu vergleichen ist.

[2] pr. V. 103.

[3] Werke XI 364, 368, nach Vorländer, a. a. O. 547 ff.

Kant aber will von dieser Mitwirkung der sinnlichen Natur im Sittlichen, wie sie Schiller wünscht, nichts wissen, er hegt die Besorgnis, es möge dadurch die Reinheit des Pflichtbegriffs beeinträchtigt werden. Darum fordert er:[1] „die sinnliche Natur muß nicht als mitwirkend, sondern unter der Despotie des kategorischen Imperativs gezügelt der Anarchie der Naturneigungen Widerstand leisten, deren Abschaffung allein auch ihre durchgängige Harmonie unter einander befördert". Da wir als endliche Wesen „durch Bedürfnisse affiziert sind, die physisch sind und den moralischen sich entgegensetzen können, muß die imperative Form des moralischen Gesetzes bestehen" bleiben.

Vorländer[2] faßt den Unterschied zwischen Schiller und Kant treffend so zusammen: „Schillers sittliches Ideal besteht in der Harmonie von Pflicht und Neigung, dasjenige Kants in der gänzlichen Unterwerfung der letzteren unter das strenge Gebot der Pflicht".

Groß ist der Unterschied nicht. Kant gibt sogar zu:[3] „Wenn die Einpfropfung dieses Begriffes [der Pflicht] auf unsere Gesinnung endlich geschehen ist, so kann es wohl geschehen, daß wir pflichtmäßige Handlungen mit Lust tun, aber nicht machen, daß wir sie mit Lust aus Pflicht tun, welches sich widerspricht".

Damit erscheint der Unterschied fast auf eine terminologische Differenz reduziert; denn nach Kants Begriffsbestimmung von „Pflicht" ist diese allerdings ein Widerspruch zu dem „gern und aus Neigung etwas tun".[4] Sachlich würde es sich also um die Frage handeln, ob der Mensch je dazu gelangen kann, daß er das Sittengesetz nicht mehr als Pflicht (also mit Widerstreben seiner Neigungen) fühlt. Daß dies möglich sei, wenigstens im einzelnen Falle, gibt doch Kant in der angeführten Bemerkung im Grunde zu, wenn auch nur zögernd und nicht im Einklang mit seiner allgemeinen Anschauung von der moralischen Qualität der Menschen, Schiller denkt hier optimistischer und zuversichtlicher. Zu beachten ist aber jedenfalls, daß Kant mit Recht diese ganze Frage nicht als eine prinzipielle ethische, sondern als „ein Parergon der Moral"[5] bezeichnet.

---

[1] Reicke, Lose Blätter, C. 1 I 127. [2] A. a. O. 558.

[3] Lose Blätter I 124 f. [4] A. a. O. I 128.

[5] A. a. O. I 125. Ein solches „Parergon" wäre auch die Frage, wie sich das Gute (unbeschadet seines spezifischen Wesens) ästhetisch be-

11. Man muß übrigens, um die gelegentlich etwas herb und rigoristisch klingenden Äußerungen Kants richtig zu würdigen, daran denken, daß er damit bewußtermaßen opponieren will gegen die in seiner Zeit weit verbreitete „moralische Schwärmerei“[1], wobei man „mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark machenden Anmaßungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessenere trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht“.

Verweichlichend wirkt diese Schwärmerei, insofern sie gute Handlungen als „edel, erhaben, großmütig“ preist und das als „Verdienst“ hinstellt, was einfach Pflicht ist; aufblähend wirkt sie, indem sie dazu führt, „sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüts, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nötig sei, zu schmeicheln“.

Demgegenüber sieht er seine Hauptaufgabe darin, einzuschärfen, daß natürliche Neigung und sittliches Wollen zwei wesentlich verschiedene Dinge sind. Die Frage, wie sie in Übereinstimmung zu bringen, wie die Dissonanz in der menschlichen Natur zu harmonischem Zusammenklang überzuführen sei, hat ihn nicht weiter beschäftigt, während sie gerade für Schillers Künstlernatur im Vordergrund des Interesses stand. Daß es Kant selbst an einem starken, ja enthusiastischen Gefühl für die Pflicht nicht gebrach, das zeigt sich — abgesehen von dem, was wir über seine Lebensführung wissen — unverkennbar auch an solchen Stellen, wo diese Gefühlswärme mitten in der trocknen,

---

trachtet ausnimmt. Kant neigt hier im Einklang mit der Grundstimmung seiner Ethik zu der Ansicht, daß das Gute unter ästhetischem Gesichtspunkt „nicht sowohl schön als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so daß es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäht) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, die die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zu jenem Guten zusammenstimmt“ (U. 129). Jedoch gibt er auch zu, das moralische Gefühl könne dazu dienen, „die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben oder auch als schön (!) vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen“ (U. 124). Allerdings ist dieser Gedanke vom sittlich Schönen bei Kant keimhaft geblieben und nicht zu systematischer Ausgestaltung gelangt. — Vgl. Vorländer, a. a. O. 580 f.; ferner U. 230. 232; und Hegler, Die Psychologie etc. 298.

[1] Die folgenden Zitate sind genommen aus pr. V. 102 ff. und 188.

nüchternen Untersuchung plötzlich zum Durchbruch kommt. Man denke z. B. an die berühmte Apostrophe an die Pflicht[1] oder an das Geständnis[2], wenn man einmal den naturhaften Eigendünkel abgelegt habe, so könne man sich an der „Herrlichkeit" des Sittengesetzes „nicht satt sehen", und die Seele glaube sich „in dem Maße selbst zu erheben, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben" sehe.

Zwölftes Kapitel.

Kants Lehre vom höchsten Gut und den Postulaten.

1. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß in der Kritik d. pr. V. ein Unterschied bestehe zwischen dem Ergebnis der Analytik und der Lehre vom höchsten Gut. Nach jener ist das alleinige Objekt der praktischen Vernunft das Gute, d. h. Zweck des guten Willens ist die gute Handlung und die sittliche Persönlichkeit selbst, ferner — wenn man an die Gemeinschaft der Menschen denkt — die intelligible Welt, das Reich der Zwecke. So erklärt auch Kant in der Kritik der Urteilskraft (339), die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen sei das höchste, unter Gottes Herrschaft allein mögliche Gut.[3]

In der Lehre vom höchsten Gut dagegen tritt noch zu dem rein im Ethischen gelegenen obersten Zweck die Glückseligkeit hinzu.

Kant gesteht selbst gelegentlich, daß in der Aufstellung des höchsten Guts als Endzwecks die praktische Vernunft sich über das moralische Gesetz selber erweitere.[4] Da nun auf der Lehre vom höchsten Gut die Postulate ruhen, so ist es von Wichtigkeit, genau zu untersuchen, ob diese „Erweiterung" wirklich unter ethischem Gesichtspunkt notwendig, also durch die reine praktische

---

[1] pr. V. 105. [2] pr. V. 94.

[3] Auf diese Stelle macht schon Cohen, Kants Begr. d. Eth. 311 aufmerksam. — Zu diesem Kapitel ist zu vergleichen Cohen, a. a. O. 305—328 und P. Lorentz, Über die Aufstellung von Postulaten als philosophische Methode bei Kant. Philos. Monatshefte 29 (1893) 412 ff.; Hägerström, a. a. O. 460—555.

[4] Rel. 8 A.

Vernunft zwingend gefordert ist. Denn daß sie das sei, ist offenbar Kants Überzeugung; er versichert ja[1]: „die Beförderung des höchsten Gutes ist ein *a priori* notwendiges Okjekt unseres Willens“; sie „hängt mit dem moralischen Gesetz unzertrennlich zusammen“. „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“

2. Der Gedanke liegt nahe, und er ist auch häufig ausgesprochen worden, daß Kant in der Lehre vom höchsten Gut den Eudämonismus, den er in der Analytik so energisch bekämpft hat, doch nachträglich in sein System eingelassen habe.

Um dies psychologisch begreiflicher zu machen, hat man auf frühere Entwicklungsstadien der Kantschen Ethik hingewiesen, und hat zu zeigen gesucht, daß Kant hier noch viel mehr die eudämonistische Anschauungsweise teile, und daß es darum wohl verständlich sei, wenn er auch in der kritischen Periode sich nicht ganz von dieser befreie. Ein Rückblick auf die bedeutsamsten Gestaltungen der Lehre vom höchsten Gut, die sich in Kants Schriften finden, mag deshalb hier seine Stelle finden.

In den „Vorlesungen über Metaphysik“[2], die wohl in das Ende der 70er Jahre gehören, erklärt Kant: der Glaube an einen künftigen Zustand ist die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegenteil einführen wollte, der hebet alle moralischen Gesetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann sind die moralischen Gesetze nur Chimären. Das ist völlig eudämonistisch gedacht: alle verbindende Kraft des Moralischen wird hier wenigstens von dem Glückseligkeitsstreben entlehnt. Nicht mehr in gleichem Maße ist dies der Fall in Äußerungen, die sich in den „Vorlesungen über philosophische Religionslehre“[3] finden, die wohl aus späterer Zeit stammen. Da heißt es: „Gibts ein oberstes Wesen, das uns glücklich machen kann und will; gibts ein anderes Leben: so bekommen unsere moralischen Gesinnungen dadurch mehr Nahrung und Stärke, und unser sittliches Verhalten wird dadurch mehr befestigt.“[4] „Obgleich des Menschen Tugend ohne allen Eigen-

[1] pr. V. 137.

[2] Herausgegeben von Pölitz (Erfurt 1821); vgl. dazu Menzer, Kantstudien III 56—65.

[3] Herausgegeben von Pölitz (2 A. Leipzig 1830).

[4] A. a. O. 5.

nutz sein muß, so fühlet er doch noch einen Trieb in sich, nach so vielen Anforderungen verführerischer Reize, dafür eine dauerhafte Glückseligkeit zu hoffen."[1] Neben solchen Stellen, in denen der Eigenwert des Sittlichen klar zum Ausdruck kommt und dem Glückseligkeitsstreben nur die Bedeutung eines unterstützenden Faktors zugeschrieben wird, findet sich allerdings auch noch eine so ganz eudämonistisch klingende wie diese: „Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann?"[2]

Dasselbe Schwanken zeigt sich auch in dem Fragment 6[3], für das übrigens charakteristisch ist, daß das höchste Gut hier lediglich im Diesseits gesucht wird. Eudämonistisch ist hier, daß „reine Glückseligkeit" einfachhin als das „vollständige Gut" bezeichnet[4] wird. Es wird aber doch schon hervorgehoben, daß „ein gewisser Hauptstuhl von Zufriedenheit nötig ist, ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist".[5] Dieser „Hauptstuhl" ist die Selbstzufriedenheit, und darin, daß sie diese Selbstzufriedenheit mit sich führt, ruht der innere Wert der Tugend. Diese schafft die „Einheit aller Elemente der Glückseligkeit"[6], d. h. die innere Übereinstimmung des Strebens. Diese Einheit *a priori* macht die Glückseligkeit erst möglich „und hängt nicht von ihr als einem Zwecke ab"[7]; sie ist ein reines praktisches Gut, „welches das höchste, obgleich nur formale ist, das das vollständige Gut, die reine Glückseligkeit erst möglich macht".[8]

Auch hier ist die Scheidung zwischen dem sittlichen Wert und dem Glückswert erst angebahnt; das Sittliche erscheint aber noch lediglich als das apriorische, formale und intellektuelle Moment an der Glückseligkeit. Auch darin zeigt sich die allerinnigste Verbindung zwischen den beiden Elementen, daß die Selbstzufriedenheit, die der subjektive Gefühlsausdruck der vereinheitlichenden Funktion ist, in der die Tugend besteht, — als das Wesentliche der Glückseligkeit, ja die „eigentliche" Glückseligkeit[9] bezeichnet wird. Die Einsicht, daß jemand tugendhaft und doch unglücklich sein kann, ist bei Kant noch nicht in ihrer Schärfe hervorgetreten.

In der Kritik d. r. V. wird als das „Ideal des höchsten Gutes" bezeichnet: „die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher

[1] 29. [2] 129. [3] Reicke, Lose Blätter I 9—16.
[4] A. a. O. 15. [5] 11. [6] 15. [7] 10. [8] 15. [9] 10.

der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnis steht."[1] Nur in diesem höchsten „ursprünglichen" Gut (Gott) kann die Vernunft den Grund der praktisch notwendigen Verknüpfung der zwei Elemente des höchsten „abgeleiteten" Gutes sehen, nämlich der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, „sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilet ist". Weder die Glückseligkeit allein, noch die Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße Würdigkeit glücklich zu sein, ist das „vollständige" Gut.

Ist bis dahin noch kein sachlicher Unterschied zwischen der Kritik der reinen und der der praktischen Vernunft zu bemerken, so tritt ein solcher doch stark hervor, insofern der Verwirklichung des zweiten Bestandteils des vollständigen Gutes, der Glückseligkeit, die durch Gott in einem zukünftigen Leben erfolgen soll, eine viel größere Bedeutung für die Geltung des Sittlichen selbst beigemessen wird, als im allgemeinen in den späteren Schriften. Es heißt geradezu[2]: „Gott und die Glückseligkeit anzunehmen, sieht sich die Vernunft genötigt, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte." Die moralischen Gesetze, so wird dort weiter ausgeführt, könnten gar nicht „Gebote" sein, „wenn sie nicht *a priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Verheißungen und Drohungen bei sich führten". Gott gibt erst den sittlichen Geboten den ihnen „angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft".[3]

Es wird hier also noch, wie in der scholastischen Moralphilosophie eine besondere „Sanktion", d. h. Strafen und Belohnungen, die vom Gesetzgeber für die Übertretung oder Beobachtung des Gesetzes angeordnet sind, für unentbehrlich gehalten, um den Willen wirksam zur Beobachtung der Gesetze anzutreiben.[4] Zwar ist schon die Rede von der „inneren praktischen Notwendigkeit"[5] der moralischen Gesetze, aber es wird noch nicht gesagt, daß diese mit der verpflichtenden Kraft identisch sei.

[1] r. V. 614. [2] r. V. 614 f. [3] r. V. 617.
[4] r. V. 615. [5] r. V. 619.

Solange aber die Eigenschaft des Sittengesetzes, uns innerlich zu seiner Befolgung zu verbinden, abhängig gedacht wird von der Verwirklichung des höchsten Gutes, so lange ist doch noch nicht rein zur Anerkennung gekommen, daß dies Gesetz seinen absoluten Wert und seine schlechthin gebietende Kraft in sich hat; solange hat es im Grunde nur die Bedeutung einer Regel zur Erreichung des höchsten Gutes, also die Bedeutung eines Mittels zum Zweck.

In den späteren Schriften der kritischen Periode finden wir endlich die ausdrückliche Erklärung, daß die Verwirklichung des höchsten Gutes durchaus nicht erst die Gültigkeit des Sittengesetzes bedinge, sondern daß es auch ohnedies feststehe. Da heißt es: „Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens.“[1] Noch bestimmter klingt eine Äußerung aus späterer Zeit. Die Existenz Gottes anzunehmen „ist nicht ebenso notwendig, als die Gültigkeit des Sittengesetzes anzuerkennen.“ Nein, die Gebote des Sittengesetzes stehen ebenso fest und verbinden gerade so, auch wenn diese Existenz nicht anerkannt wird. Aber die Annahme ist notwendig, damit die Richtung auf den Endzweck, (die „Beabsichtigung desselben“) möglich ist. Diese Absicht müßte nämlich ohne den Glauben an Gott aufgegeben werden, aber „ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, unangesehen aller Zwecke (als der Materie des Wollens)“.[2]

3. Wenn nun aber so in diesen späteren Schriften die Eigenart des Sittlichen gegenüber der Glückseligkeit und damit sein Eigenwert und die ihm innewohnende verpflichtende Kraft zur Anerkennung gekommen ist, so erhebt sich noch dringlicher die Frage, ob Kant wirklich in der Lehre vom höchsten Gut, wie sie in der Kritik d. pr. V. vorliegt, in den Eudämonismus zurückgefallen sei, oder ob er die Glückseligkeit als zweiten Bestandteil des höchsten Gutes wirklich als praktisch-notwendig, als moralisch gefordert erwiesen habe.

Betrachten wir näher die entscheidende Stelle in der Kritik

[1] pr. V. 2, vgl. 151. [2] U. 348.

d. pr. V. (133). Dort wird erklärt, daß die Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu sein) zwar — nach der Analytik — das „oberste" Gut ausmache, daß sie aber nicht das „ganze und vollendete Gut" als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen sei. Die Begründung dafür lautet: „Denn, um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene [offenbar: die Person] überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet."

4. Wie ist nun diese Stelle zu interpretieren?

Hägerström gibt dafür folgende Erklärung[1]: „Der Wille hat ursprünglich durch die reine Vernunft, also objektiv, als Endzweck nur die Heiligkeit. Aber die reine Vernunft erkennt (theoretisch) als untergeordnetes Moment in seinem Endzweck oder als ein untergeordnetes Gut die Glückseligkeit. Der Wille strebt nämlich als empirischer Wille notwendig danach. Und wenn dieses Streben nicht im Streit steht mit dem Sittengesetz, muß die Befriedigung desselben von der reinen Vernunft als gut und notwendig angesehen werden, damit der Wille das völlig Gute besitze. Nun aber muß der von der reinen Vernunft gegebene Endzweck universal sein. Daher muß in diesen auch das physisch Gute aufgenommen werden, soweit es wirklich ein Gutes ist."

In dieser Darlegung scheint mir anfechtbar der Satz: der von der Vernunft gegebene Endzweck muß universal sein. Das soll heißen: „die reine praktische Vernunft gibt dem Willen zum Endzweck nicht nur das moralisch Gute, sondern das höchste Gute, das überhaupt durch Freiheit in der Welt zu verwirklichen möglich ist", also „auch alles physisch Gute, das die reine Vernunft als ein Gutes anerkennen kann, d. h. alle mögliche Glückseligkeit, deren sich die vernünftigen Wesen würdig gemacht haben".[2]

Nun ist die Einsicht, daß das Begehrungsvermögen jedes vernünftigen endlichen Wesens nach Glückseligkeit strebt, und daß deren Erlangung für dasselbe deshalb ein Gut ist, eine lediglich theoretische; als Zweck ist diese Glückseligkeit nicht von der Vernunft gegeben, sondern von dem faktischen Be-

[1] Kants Ethik 499 f. [2] A. a. O. 499.

gehrungsvermögen. Die reine praktische Vernunft „legt bloß Pflichten auf und gibt nicht eigennützigen Wünschen Maßregeln an die Hand“.[1] Daß also die Verwirklichung der Glückseligkeit — wenn auch nach dem Maßstabe der sittlichen Würdigkeit — eine Forderung der reinen praktischen Vernunft sei, daß sie als moralisch geboten gefaßt werden müsse, das soll erst begründet werden. Mit der einfachen Behauptung, der von der Vernunft gegebene Endzweck müsse universal sein, ist diese Begründung nicht geleistet.

Übrigens kommt Hägerström selbst schließlich zu dem Ergebnis: daß „die Universalität des moralischen Endzwecks nichts Anderes bedeuten kann, als daß er das höchste Gut für jeden Willen als reinen Willen, d. h. Moralität überhaupt und nichts Anderes in sich schließt. Für das sinnliche Gute kann der vom Sittengesetz bestimmte Wille kein Interesse hegen“.[2]

5. Es dürfte also für die von Kant geforderte Verbindung von Tugend und Glückseligkeit keine andere Begründung möglich sein, als die — auch für das heutige allgemeine sittliche Bewußtsein noch ziemlich durchgehends geltende — Anschauung, daß das Gute seinen Lohn, das Böse seine Strafe finden müsse. Gerade weil Kant diese Vergeltungsidee als selbstverständlich gültige voraussetzt, hat er wohl an der oben angeführten Stelle sich einen besonderen Hinweis darauf erspart.

Diese Auffassung wird jedoch von Hägerström entschieden bestritten. Er ist der Ansicht, nach Kant seien Glückseligkeit und Würdigkeit zwei „vollkommen heterogene Faktoren im höchsten Gut ohne jeden inneren Zusammenhang“ — abgesehen davon, daß erstere nicht ein wirkliches Gut sei ohne die letztere. Gott werde nicht angesehen als den Guten belohnend, vielmehr könne nur gedacht werden, daß er deshalb Glückseligkeit dem derselben würdigen Willen gebe, weil er als moralischer Wille wolle, daß das ganze höchste mögliche Gut verwirklicht werde. Anders ausgedrückt: nicht auf Grund eines inneren Zusammenhangs zwischen der Moralität und der Glückseligkeit, sondern auf Grund der Güte seines Willens, der ihn zur Verwirklichung alles möglichen Gutes führt, gibt Gott die Glückseligkeit dem ihrer Würdigen.

[1] pr. V. 156.
[2] A. a. O. 550.

Demgegenüber wäre zunächst darauf hinzuweisen, daß die Vergeltungsidee doch bezüglich der Strafe von Kant ganz offenkundig als moralisch anerkannt wird. Er erklärt[1]: die Strafe ist „ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moralisch Bösen verbunden wäre, doch nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte". Ferner heißt es in der Metaphysik der Sitten[2]: „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch einem Grade derselben entbinde ... denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben". Kant fügt hinzu, daß nur „das Wiedervergeltungsrecht die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben kann".

So sieht denn Kant auch eine Bestrafung des Bösen im Jenseits als moralisch gefordert an: „Mit dem Wohlverhalten wird einst Wohlbefinden sowie mit moralischen Verderben Strafe unzertrennlich verbunden sein." Der Mensch hat ausreichend Grund zu dem Glauben, „daß seine moralische Verschlimmerung und mit ihr wesentlich notwendige Strafen, sowie seine moralische Vervollkommnung und mit ihr unzertrennlich Wohlbefinden unabsehlich, d. h. ewig fortdauern werde".[3]

Wenn also Kant (unter der Wirksamkeit der Vergeltungs-

---

[1] pr. V. 45.

[2] 173. — Zu vergleichen wäre auch aus Kants Briefwechsel ein Brief von Erhard vom 6. November 1791 (II 292 ff.) und Kants Antwort vom 21. Dezember 1792 (II 383). Auch verweise ich auf eine Stelle in der Kritik der Urteilskraft 345 A.: Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, daß der frevelhafte Bösewicht nicht eher stirbt, als bis er die wohlverschuldete Strafe seiner Untaten erlitten hat".

[3] Vorlesungen über Metaphysik, ed. Pölitz 149. — Allerdings ist bezüglich der Kantschen Vorlesungen über rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie die Möglichkeit vorhanden, daß er darin in den letzten siebziger und in den achtziger Jahren „mit Rücksicht auf Popularität und die Herzensbedürfnisse seiner Zuhörer von seinen streng wissenschaftlichen Ansichten abgewichen sei". Vgl. Adickes, Kantstudien I 246. — Andererseits darf man aber doch wohl annehmen, daß Kant, wenn er zur Verwerfung der in dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein so tief wurzelnden Vergeltungsidee gekommen wäre, dies in den von ihm herausgegebenen Schriften nachdrücklich hervorgehoben hätte.

theorie) zwischen Unsittlichkeit und physischem Übel eine innere, moralisch-notwendige Verbindung statuiert, so ist doch von vornherein wahrscheinlich, daß er auch eine solche zwischen der Sittlichkeit und dem physischen Guten annehme. Auch hier kann man eine Stelle aus den Vorlesungen über Metaphysik[1] heranziehen. Kant macht hier auf eine Lücke in dem moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aufmerksam. Aus der Idee der Verteilung der Glückseligkeit nach Maßgabe der Würdigkeit würde nämlich nur folgen 1. eine zeitliche Dauer der Seele; sie müßte aufhören zu sein, wenn sie genügend bestraft, bezw. belohnt wäre. 2. Auch diese nur für Menschen, die irgend welche Belohnung oder Bestrafung zu gewärtigen haben, nicht für Kinder und Wilde, die in moralischer Beziehung keine Verantwortung trügen.

Wie Kant diese Lücke des Beweises zu schließen sucht, kann hier beiseite bleiben, jedenfalls aber erkennt er es hier als moralisch gefordert an, daß das Gute belohnt werde.

Nun weist Hägerström hin auf eine Stelle, in der Metaphysik der Sitten (348), die ihm zu beweisen scheint, daß für Kant der Begriff einer belohnenden Gerechtigkeit auf dem moralischen Gebiet ein Widerspruch sei. Sie lautet: „Denn Belohnung (*praemium, remuneratio gratuita*) läßt sich von seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern bloß aus Liebe und Wohltätigkeit ableiten; — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (*merces*) bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit (*iustitia brabeutica*) ist ein Verhältnis Gottes gegen Menschen ein Widerspruch“.

Es ist aber doch zu beachten, daß der Zweck Kants bei dieser ganzen Ausführung der ist, zu zeigen: „daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse der Menschen gegen Menschen für uns begreiflich sind; was aber zwischen Gott und den Menschen hierüber für ein Verhältnis obwalte, die Grenzen

---

[1] 242 f.; vgl. dazu rel. 158 A. und 103, wo von Gott als dem obersten Gesetzgeber eines ethischen Gemeinwesens gesagt wird, er müsse auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden durchschauen, um „jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen.“

derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist".[1]

Auch ist ja von vornherein wahrscheinlich, daß Kant, je mehr er den Eigenwert des Sittlichen klar erfaßte, um so mehr zu der Einsicht kommen mußte, daß die Tugend ihr eigener Lohn sei. Aber dies beweist noch nicht, daß die populär-sittliche Vorstellung, Tugend und Laster müßten entsprechende Belohnung und Bestrafung finden, nicht bei der Gestaltung seiner Idee des höchsten Gutes maßgebend gewesen ist. Noch in der Kritik der Urteilskraft (357) bemerkt Kant, der moralische Beweis für das Dasein Gottes sei kein „neu erfundener", sondern er habe „vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen" und werde „mit der fortgehenden Kultur derselben nur immer mehr entwickelt". „Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflektieren anfingen . . . mußte sich das Urteil unvermeidlich einfinden: daß es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe."

Daß übrigens ein innerer, moralisch-notwendiger Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glück von Kant behauptet wird — bezüglich des inneren Zusammenhangs zwischen Unsittlichkeit und physischem Übel (Strafe) erhebt Hägerström keinen Widerspruch —, das geht m. E. schon hervor aus der Bezeichnung der Tugend als „Würdigkeit, glückselig zu sein". Was drückt der Begriff „würdig" anders aus als einen inneren Zusammenhang? Und wie könnte ohne einen solchen die Glückseligkeit für den ihrer Würdigen gefordert erscheinen „in den Augen einer unparteiischen Vernunft"?[2] Ferner: welchen Sinn hätte die Forderung, daß die Glückseligkeit ganz genau in Proportion zur Sittlichkeit eintrete, wenn nicht eine innere Beziehung zwischen beiden anzunehmen wäre, unbeschadet ihrer Selbständigkeit und ihres heterogenen Charakters?

Hägerström[3] stellt als Kants Ansicht die hin: nicht auf Grund eines inneren Zusammenhanges, sondern auf Grund der

[1] M. d. S. 350 f. [2] r. V. 615 f.
[3] A. a. O. 532.

Güte seines Willens, die ihn zur Verwirklichung alles möglichen Guten führt, gibt Gott den ihrer Würdigen die Glückseligkeit.

Dagegen wäre aber zu bemerken: die Güte, im Sinne der Liebe, will die Glückseligkeit schlechthin, und wenn wir die Sache lediglich vom Standpunkt der Güte Gottes her betrachten, so wäre nicht abzusehen, warum nicht alle, Würdige wie Unwürdige, das größte Glück haben sollten.

Wenn nun die Wirkungen der Liebe eingeschränkt werden durch die Gerechtigkeit und dieser entsprechend das Glück nur den Würdigen und zwar nach Maßgabe ihrer Würdigkeit zuteil werden soll, so zeigt das, daß vom Standpunkt der Gerechtigkeit und damit von dem der Sittlichkeit ein inneres Verhältnis zwischen Tugend und Glück als sein-sollend vorausgesetzt wird, weil es ja sonst moralisch gleichgültig wäre, wem Glückseligkeit zuteil würde, und in welchem Maße jedem.

6. Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß Kant zwar Sittlichkeit und Glückseligkeit durchaus reinlich geschieden hat, daß er aber überzeugt gewesen ist, ein inneres Verhältnis, eine bestimmte Entsprechung zwischen diesen beiden und ebenso zwischen Unsittlichkeit und Unseligkeit sei moralisch gefordert und zwar durch die Idee der Gerechtigkeit. Diese Überzeugung Kants aber beruht höchst wahrscheinlich darauf, daß er die Vergeltungsidee aus dem gewöhnlichen moralischen Bewußtsein einfach als selbstverständliche sittliche Forderung herübernimmt.

Zugleich hat er noch eine andere ungeprüfte Voraussetzung mit übernommen, nämlich die, daß eine bestimmte Entsprechung zwischen den einzelnen Stufen des moralischen Verhaltens und des physischen Ergehens sich mit Evidenz als die angemessene darbiete.

Aber mögen wir auch eine gewisse unbestimmte Vorstellung von einem Mehr oder Minder sittlichen Werts oder Unwerts haben und dementsprechend (falls wir die Vergeltungsidee anerkennen) fordern, daß dem ein Mehr oder Minder in Belohnung und Strafe entspreche, so fehlt uns doch gänzlich ein genauer objektiver Maßstab, um festzustellen, um wieviel eine Gut- oder Übeltat eine andere übertreffe; und ganz unmöglich ist es, als moralisch gefordert darzutun, wieviel Lohn gerade ein bestimmter Grad von Sittlichkeit und wieviel Strafe eine bestimmte Verschuldung verdiene.

Und wie sich gegen die Voraussetzung, daß sich ein sittlich

begründetes Verhältnis zwischen dem Moralischen und Physischen herstellen lasse, Bedenken aufdrängen, so hat man auch in Frage gezogen, ob ein solches Verhältnis überhaupt moralisch gefordert, ob also die Vergeltungsidee als eine sittlich-berechtigte anzusehen sei. Offenbar gibt es in der Gegenwart schon manche, die für ihre Person nicht mehr wollen können, daß der Vergeltungsgedanke allgemeines Gesetz sei, und die in diesem Punkt von der — allerdings noch herrschenden — Anschauung des allgemeinen sittlichen Bewußtseins abweichen. Diese würden sich darauf beschränken, lediglich die tatsächliche Geltung der Vergeltungsidee in ihrer Entstehung psychologisch begreiflich zu machen, ihr aber selbst keine moralische Gültigkeit mehr zusprechen, wenn sie auch an Lohn und Strafe aus pädagogischen Gründen oder anderen Gesichtspunkten, besonders dem der sozialen Nützlichkeit, festhalten. Für wen aber die ethische Gültigkeit des Vergeltungsgedankens nicht mehr besteht, für den bricht auch das Fundament der Lehre Kants von dem höchsten Gut und den Postulaten zusammen.

7. Es ist übrigens von großem Interesse zu sehen, daß Kant nach der Abfassung seiner grundlegenden ethischen Schriften einmal den Versuch gemacht hat, die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut genauer zu rechtfertigen, und zwar jetzt auf einem anderen Wege als mit Hilfe der Vergeltungsidee. Auch dieser Umstand deutet, beiläufig gesagt, darauf hin, daß in der „Grundlegung" und in der Kritik d. pr. V. die Forderung von Lohn und Strafe für das sittliche Verhalten ihm noch etwas Selbstverständliches war, und er das hier vorliegende Problem noch gar nicht bemerkt hatte. Der erwähnte Versuch findet sich in einer sehr ausführlichen Anmerkung[1] zu der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft."

Dort erklärt er: Daß jeder sich das höchste Gut zum Endzweck machen solle, ist ein synthetischer Satz *a priori*, der über den Begriff der Pflicht (und damit über die Moral) hinausgeht, „und eine Folge derselben (einen Effekt) hinzutut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann". Es fragt sich nun: wie ist eine solche Synthesis *a priori* möglich?

---

[1] rel. 6 ff.

Es folgt hier die überaus charakterische Stelle: „Alle Menschen könnten hieran [an der Pflichterfüllung] auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten), sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ists genug, daß sie ihre Pflicht tun, es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammenkommen."

Es sei nun aber eine der unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen könne. An diesem Zweck, wenn er auch durch bloße Vernunft gegeben sei, suche der Mensch etwas, was er lieben könne, wie denn der Zweck „jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache" sei. Das Gesetz, das nur Achtung einflöße, erkenne zwar dies Bedürfnis nicht an, aber es „erweitere sich doch zum Behufe desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe". Also „der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz *a priori*, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert". Dies ist aber dadurch „möglich", daß das moralische Gesetz auf die Natureigenschaft des Menschen sich zu allen Handlungen außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird, „welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht", und ist — fährt Kant in etwas auffälliger Weise fort — „gleich wie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze *a priori* nur dadurch möglich, daß er das Prinzip *a priori* der Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit als Kausalität in der Welt, objektive, obgleich nur praktische, Realität verschafft".

Da in dem angeführten Satze zweimal nacheinander in verschiedener Weise erklärt wird, wie diese Erweiterung „möglich" sei, so ist anzunehmen, daß dieses Wort hier in doppelter Be-

deutung gebraucht sei. Wenn die „Erweiterung des Sittengesetzes“ zuerst dadurch als möglich bezeichnet wird, daß es bezogen wird auf die Natur des Willens, sich stets außer dem Gesetz noch einen Zweck zu denken, so bezeichnet der Ausdruck „möglich“ hier offenbar die „logische“ Möglichkeit: auf diese Weise — dies würde der Sinn sein — kann die Aufnahme des höchsten Gutes als Endzwecks unter die Bestimmungsgründe des moralischen Willens gedacht werden. Damit bleibt natürlich noch dahin gestellt, ob sie auch von moralischem Standpunkt aus „möglich“ d. h. ob sie sittlich sei — worauf denn wohl die zweite Erklärung sich bezieht.

Was nun aber zunächst jene erste „Möglichkeit“, die Denkbarkeit der Erweiterung des Sittengesetzes durch Aufnahme eines Zweckes, betrifft, so ist es ja nichts Neues, daß der vom Sittengesetz bestimmte Wille zugleich auch eine Materie, d. h. ein Objekt oder einen Zweck haben muß, nur daß hierin nicht der Bestimmungsgrund liegen darf. Will man sittlicherweise einen Zweck als Bestimmungsgrund denken, so muß es die Sittlichkeit selbst, d. h. die Autonomie des Individuums bezw. das „Reich der Zwecke“ sein. Wenn aber der reine Wille, der ursprünglich nur für die Gesetzmäßigkeit seiner Maximen interessiert ist, nun auch von dem Interesse für die Verwirklichung des höchsten Gutes geleitet sein soll, so läßt sich diese Forderung als moralische nur so denken, daß das letztere Interesse völlig bewirkt wäre durch den Gedanken an den moralischen Wert der davon bestimmten Willensrichtung; also dadurch, daß es moralisch geboten sei, das höchste Gut zu fördern.[1] Eben dies aber ist erst nachzuweisen, und so zeigt es sich, daß die Frage nach der logischen Möglichkeit hinweist auf die nach der „Möglichkeit“ im moralischen Sinne, d. h. die sittliche Gültigkeit des erwähnten synthetischen Satzes *a priori.* Diese ist also zu erwägen.

Der synthetisch-praktische Satz, der die Förderung des höchsten Gutes als Endzweck aufzunehmen gebietet, wird bei

[1] Daß nicht die teilweise oder völlige Verwirklichung des höchsten Gutes, sondern nur die Richtung des Wollens auf dieses Ziel von Kant hier gefordert ist, zeigt Hägerström 472 ff. Vgl. auch U. 349: Diesen Endzweck zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten, „der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens“.

Kant mit den theoretischen synthetischen Sätzen *a priori* verglichen, die dadurch objektive Gültigkeit haben, daß sie erst die wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis des Gegenstandes möglich machen. Die theoretischen synthetischen Sätze *a priori* beruhen bekanntlich darauf, daß die Kategorien vermittelst der Schemata auf die Sinnesempfindungen angewendet werden. Diese Anwendung wird aber dadurch ermöglicht, daß die Sinnlichkeit reine Anschauungsformen enthält, die das Mittelglied zwischen den ganz intellektuellen Kategorien und dem ganz sinnlichen empirischen Empfindungsmaterial bilden.

Suchen wir nun die Entsprechungen auf praktischem Gebiet. Zunächst heißt es, die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch einen Zweck denken zu müssen, mache ihn (d. h. den Menschen) zum Gegenstand der (sittlichen) Erfahrung. Sodann wird gesagt, der genannte synthetische Satz sei das Prinzip *a priori* der Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt, sofern diese (nämlich: die freie Willkür), die in ihren Zwecken die Wirkung der Moralität zeige, dem Begriff der Sittlichkeit objektive praktische Realität verschaffe.

Wir haben also hier ein doppeltes apriorisches Moment. Das erste, die Natureigenschaft, sich einen Zweck zu setzen, würde den Formen der Sinnlichkeit entsprechen. Wie diese die erste Bedingung sind, dafür, daß die Sinneseindrücke zu theoretischen Erfahrungsobjekten werden, so soll diese Eigenschaft des Menschen die erste Bedingung sein dafür, daß der Mensch zu einem Objekt der Erfahrung im Praktischen, d. i. doch wohl der sittlichen Beurteilung werde. In dem Zweck muß sich eben die Qualität der Gesinnung beweisen; nach dem Zweck fragen wir, wenn wir den Menschen moralisch, d. i. objektiv gültig beurteilen wollen. Um aber diese Beurteilung ausführen zu können, bedürfen wir noch einer zweiten apriorischen Bedingung. Wie im Theoretischen die Kategorien die objektive Erkenntnis erst ermöglichen, so wird im Praktischen die objektive Beurteilung ermöglicht durch einen *a priori* gebotenen Zweck, der den Maßstab bietet zur objektiven Beurteilung, inwieweit in den Bestimmungsgründen eines freien Willens (sofern diese Zwecke sind), die Sittlichkeit realisiert wird.

8. Einen ähnlichen Gedanken spricht Kant schon in der Kritik d. r. V. (612) aus: „Die reine Vernunft enthält also . . .

in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauch, Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten".

So will also Kant an der besprochenen Stelle aus der „Religion" sagen, daß der apriorische Gedanke des sittlichen Endzwecks die Beurteilung von Zwecken als sittlicher ermögliche. Da diese Beurteilung, soweit sie auf die eigenen Zwecke sich richtet, auch die Voraussetzung der Gestaltung derselben in sittlichem Sinne ist, so ist der genannte apriorische Gedanke auch die Bedingung dafür, daß ein in der Erfahrung gegebener Wille die Moralität realisiere.

Hägerström[1] erinnert nun in diesem Zusammenhang daran, daß eine wirkliche Erfahrung von sittlichem Wollen nicht erreichbar sei, weil ja, wie Kant mehrfach hervorhebe, die Reinheit des empirischen Willens gar nicht mit Sicherheit festgestellt werden könne.[2] Daraus schließt er, es könne sich hier nicht um die Erkenntnis eines wirklichen zur Erfahrung gehörigen Willens als eines sittlichen handeln, sondern nur um eine moralische Erkenntnis, die sich auf die Erkenntnis des Sittengesetzes selbst gründe. Auf dieser aber ruhe, wenn man von den praktischen Glaubenssätzen über Gott und Unsterblichkeit absehe, nur die Erkenntnis der Freiheit des Willens: du sollst, also kannst du. Es handele sich also hier um die Erkenntnis eines sensiblen Willens, der in seiner Sensibilität der Moralität objektive Realität durch seine Bestimmungsgründe gebe — eines solchen Willens als „möglichen".

Nun ist aber doch zu beachten, daß Kant den fraglichen synthetischen Satz als Prinzip *a priori* der Erkenntnis der Bestimmungsgründe eines freien Willens bezeichnet. Die Möglichkeit einer „freien Willkür" selbst wird hier einfach vorausgesetzt.

Andererseits können wir die von Hägerström angeführte Ansichts Kants, daß wir nie mit völliger Sicherheit den sittlichen Charakter eines Willensaktes feststellen können, durchaus anerkennen; denn nach unserer Auffassung der Stelle handelt es sich gar nicht darum, festzustellen, inwieweit ein vorliegendes Wollen durch Bestimmungsgründe sittlicher Art tatsächlich herbeigeführt

[1] 480. [2] Vgl. z. B. r. V. 440 A.

worden ist, sondern darum, welche Bestimmungsgründe überhaupt in sich sittlich sind, mögen sie nun zu einem wirklich vollzogenen oder zukünftigen oder nur gedachten Willensakt gehören.

Es kommt also hier (wie bei der „praktischen“ Erkenntnis überhaupt) nicht auf Erkenntnis von Seiendem, sondern von Seinsollendem an.

Wenn wir aber auch Kant zugeben, daß man den apriorischen Endzweck als Erkenntnisprinzip für die sittliche Qualität von Bestimmungsgründen eines freien Willens auffassen kann, so ist damit noch nicht erwiesen, daß die Erweiterung dieses Endzweckes von der Sittlichkeit auf die Glückseligkeit moralisch erfordert sei.

Der Natureigenschaft des Menschen, in allen Handlungen etwas zu suchen, was zum Zweck für ihn dienen und was er lieben kann, vermag das Sittengesetz allein, ohne diese „Erweiterung“, zu dienen, insofern es die autonome Persönlichkeit und das Reich der Vernunftwesen als Zwecke enthält, deren Inhalt mit dem des Sittengesetzes sich deckt, und die wohl geeignet sind „Billigung“, „Bewunderung“, „Verehrung“ und lebhaften Wunsch nach „Verwirklichung“ zu erwecken.[1]

So erweisen sich uns die beiden Begründungsarten der im „höchsten Gut“ vorliegenden Verbindung von Tugend und Glück — sowohl die ältere, die stillschweigend die Vergeltungsidee als gültig voraussetzt, wie die in der „Religion“ versuchte — als nicht in jeder Hinsicht stichhaltig. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß nicht das höchste Gut im Sinne Kants für uns als bedürftige, glückshungerige Wesen ein Ziel sei „aufs innigste zu wünschen“; nur daß nach Kants ethischen Grundansichten das moralische Gesetz es zu erstreben gebiete, davon können wir uns nicht überzeugen.

9. Betrachten wir nun weiter, wie Kant das „höchste Gut“ näher bestimmt, und wie er die Postulate darauf gründet.

Wir besprechen dabei zunächst den ersten Bestandteil des höchsten Gutes, die Tugend.[2]

Die Tugend ist nicht bloß „Autonomie, sondern Autokratie der praktischen Vernunft“, da sie das Bewußtsein des Vermögens enthält, über die dem Gesetz widersprechenden Neigungen Meister zu werden. Es ist in dem Tugendbegriff immer noch an einen

---

[1] pr. V. 187. [2] Vgl. Hägerström a. a. O. 486 ff.

möglichen Widerstand der Neigung gedacht; das Prädikat der Tugend paßt daher nicht „für endliche heilige Wesen, die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können“[1], wogegen die menschliche Moralität, auch in ihrer höchsten Stufe, nicht Heiligkeit, sondern nichts mehr als Tugend sein kann, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe“.[2]

Wenn aber auch die Heiligkeit, d. h. die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit für uns unerreichbar ist, so stellt sie doch das Urbild und Ideal dar, dem wir uns zu nähern und in einem „ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollten“.[3]

Die Neigungen sind eben, als physisch, spezifisch verschieden vom moralischen Gesetz und üben daher stets einen mit demselben nicht zusammenstimmenden Einfluß auf den Willen aus.

Da nun aber das Sittengesetz, nach dem Ideal der Heiligkeit zu streben gebietet, so könnte das Bedenken auftauchen, ob es damit nicht etwas Unmögliches gebiete. Dieses Bedenken sucht Kant in folgender Weise zu beseitigen: wir müssen allerdings das Gute in der Erscheinnng, d. i. der Tat nach, in uns jederzeit als unzulänglich gegenüber dem Ideal der Heiligkeit ansehen, aber den kontinuierlichen Fortschritt vom mangelhaften Guten zum Besseren, der sich in unserem sittlichen Handeln zeigen kann, diesen müssen wir uns von Gott als in einer intellektuellen Anschauung zusammengefaßt und als ein vollendetes Ganze „auch der Tat nach“ beurteilt denken; denn er sieht in dieser fortschreitenden Reihe die einheitliche Gesinnung, aus der sie hervorgeht. So kann also die Übereinstimmung unseres Lebens mit dem Ideal der Heiligkeit als verwirklicht gedacht werden — nicht in der Tat, aber in der Gesinnung.[4]

10. Eben diese Erwägung führt nun aber darauf, das Postulat der Unsterblichkeit als überflüssig erscheinen zu lassen.

Kant schließt nämlich folgendermaßen[5]: weil der erste Bestandteil des höchsten Gutes (die Tugend in ihrer Vollendung oder die Heiligkeit) von einem vernünftig-sinnlichen Wesen in keinem Zeitpunkt seines Daseins erreicht werden kann, und demnach nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit anzutreffen ist, so muß als Voraus-

[1] M. d. S. 215 f. [2] pr. V. 103. [3] pr. V. 101. 103.
[4] pr. V. 148, rel. 50. [5] pr. V. 146 ff.

setzung dieses Progressus „eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens“ postuliert werden. — Nun tritt aber bei einem noch so lange Zeit fortdauernd gedachtem Leben die Heiligkeit doch niemals wirklich ein. Kant bemerkt deshalb selbst[1], daß Gott, dem die Zeitbedingung nichts ist, in dieser für uns endlosen Reihe „das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze“ sieht, und daß so der Mensch „unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein, erwarten kann, in welchem Zeitpunkt auch sein Dasein abgebrochen werden möge“.[2] Es kommt also in dem Urteil Gottes (d. h. hier zugleich in dem Urteil der reinen praktischen Vernunft) überhaupt auf die tatsächliche endlose Dauer des Fortschritts gar nicht an, sondern nur auf die Begründung einer Gesinnung, die einen solchen Fortschritt garantieren würde, wie lange auch immer der zeitliche Verlauf des Daseins dauern mag.

So zeigt sich, daß auf den ersten Bestandteil des höchsten Gutes das Postulat der Unsterblichkeit nicht gegründet werden kann.

Unser Bedenken wird auch nicht widerlegt durch den Hinweis Kants auf die Folgen, die, wie er meint, durch das Schwinden des Glaubens an Unsterblichkeit eintreten würden. Er fürchtet, die Menschen würden das moralische Gesetz „als nachsichtig (*indulgent*) und so unserer Behaglichkeit angemessen“ auffassen, da sie beim Mangel der Aussicht, es vollkommen zu erfüllen, versuchen würden, seine strengen Forderungen zu mildern und ihrer Schwäche anzubequemen.

Diese Folge wird aber sicherlich bei allen denen nicht eintreten, die sich überhaupt über das Wesen des Ideals klar geworden sind, diese werden erkannt haben, daß gerade seine Unerreichbarkeit — jedoch verbunden mit der Möglichkeit sich ihm zu nähern — es ist, die ihm seine Hauptbedeutung gibt, nämlich die, unser geistiges Leben in beständig fortschreitender Entwicklung zu erhalten.

Es ist übrigens auch beachtenswert, daß Kant in der „Religion“, wo doch der Anlaß nicht fehlt, auf diesen Beweis nicht zurückkommt, und daß er in der Kritik der Urteilskraft einen anderen bringt.[3]

---

[1] pr. V. 148. [2] rel. 69.

[3] Hägerström a. a. O. 492 ff. Dort wird auch mit Recht auf eine charakteristische Äußerung Kants aus der Mitte der neunziger Jahre hin-

Auch steht mit dem Postulat der Unsterblichkeit des Individuums nicht recht im Einklang eine andere Gedankenbildung, die bei Kant allerdings mehr vereinzelt auftritt. In seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen nämlich, in denen Kant den Sinn und Wert des geschichtlichen Daseins der Menschheit festzustellen sucht, hebt Kant hervor: bei allen übrigen Lebewesen erreiche jedes Individuum seine ganze Bestimmung, bei dem Menschen gelte dies nur für die Gattung; und zwar erreiche diese ihr Ziel durch den geschichtlichen Fortschritt. Unter diesem Gesichtspunkt realisiert sich also der Sinn der menschlichen Existenz nicht im Individuum, sondern in der Unendlichkeit der Gattungsentwicklung, die die Möglichkeit bietet alle Anlagen zu entfalten und dem sittlichen Ziele immer näher zu kommen. Denn nicht in der Glückseligkeit liegt die Bestimmung der Gattung, sondern in dem tätigen Kampf mit den Hindernissen, die von Natur der freien Entfaltung des Menschentums entgegenstehen, in der natürlich das Sittliche im Zentrum stehen muß.[1]

11. Da, wo Kant auf den ersten Bestandteil des höchsten Gutes das Postulat der Unsterblichkeit zu begründen sucht, begreift er unter diesem Bestandteil lediglich die vollendete Tugend des Individuums. Es ist dies bei ihm um so begreiflicher, als er ja den Gedanken als selbstverständlich hinstellt, daß die Moralität in jedem einzelnen nur durch seinen eigenen freien Entschluß verwirklicht werden kann, und daß es daher nicht Pflicht sein könne, für die moralische Vervollkommnung anderer zu sorgen.[2] So scheint zunächst lediglich die Sittlichkeit des einzelnen als Endzweck (und damit als erster Bestandteil des höchsten Gutes) bezeichnet werden zu dürfen. Doch setzt Kant selbst auch „das Reich Gottes“[3] in diese Stelle ein, ein Begriff, der sich deckt mit dem des „Reichs der Zwecke“[4], d. h. der harmonisch geordneten Gemeinschaft der vernünftigen Wesen.

---

gewiesen, die sich bei Reicke (Lose Blätter, G. 22 III 72) findet: Der Glaube an ein zukünftiges Leben „ist nur ein Glaube vom zweiten Rang. Denn es ist nicht notwendig, daß wir existieren, aber wohl, daß — solange wir leben — wir uns des Lebens würdig verhalten“.

[1] Vgl. dazu Daniel Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Diss. Gießen 1896. S. 42 ff. — Fritz Medicus, Kants Philosophie der Geschichte. Kantstudien VII, 1—22, 171—229; auch separat erschienen. — G. Simmel, Kant. Leipzig 1904. S. 134.

[2] M. d. S. 218 f. [3] pr. V. 156. [4] Grl. 64 f.

Kant erklärt diesen Begriff selbst als „eine Welt, darin vernünftige Wesen sich den sittlichen Gesetzen von ganzer Seele weihen“.[1]

Eine Begründung für diese Auffassung des ersten Bestandteils des höchsten Gutes gibt Kant in der „Religion“.[2] Dort führt er aus: der ethische Naturzustand sei ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Prinzips, das in jedem Menschen liege, durch das böse in ihm und anderen. Selbst wenn der Wille jedes einzelnen gut wäre, bestehe die Gefahr, daß durch Mangel eines die Willen einigenden Prinzips, die Menschen sich von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernten und einander in Gefahr brächten, dem Bösen zu verfallen.

Aus diesem Zustand sich herauszuarbeiten, gebiete eine Pflicht eigener Art, nämlich nicht eine Pflicht der einzelnen Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. „Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv in der Idee der Vernunft zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Gutes, bestimmt“. Weil nun aber dieses höchste sittliche Gut durch die Bestrebung des einzelnen, seine eigene moralische Vervollkommnung zu fördern, nicht erreicht werden kann, so entsteht die Pflicht auf ein ethisches Ganze, d. h. auf ein „System wohlgesinnter Menschen“, eine „Republik unter Tugendgesetzen“ hinzuwirken. Und so wird denn auch später[3] diese „notwendige Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck“ ausdrücklich in den Gedanken des höchsten Gutes aufgenommen.

12. Auf diese Fassung des ersten Bestandteils des höchsten Gutes wird aber in der „Religion“ das Postulat vom Dasein Gottes begründet. Kant führt nämlich aus: die Idee einer solchen „Republik unter Tugendgesetzen“ sei eine von allen moralischen Gesetzen ganz unterschiedene Idee. Denn jene beträfen nur das, wovon wir wüßten, daß es in unserer Gewalt stehe, diese Idee dagegen verpflichte uns, auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen könnten, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe. So bedürfe diese Pflicht der Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich der „eines höheren moralischen

[1] pr. V. 154. [2] rel. 100. [3] rel. 150.

Wesens, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der einzelnen zu gemeinsamer Wirkung vereinigt würden".[1]

Nun gesteht aber Kant zu, es bleibe völliges Geheimnis, was Gott hierbei tue, „ob ihm überhaupt etwas, und was ihm besonders zuzuschreiben sei". Auch betont er, daß auch hier der Mensch so verfahren müsse, „als ob alles auf ihn ankomme", und nur unter dieser Bedingung dürfe er hoffen, daß „höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen".[2]

Damit schwindet aber doch der von Kant angenommene Unterschied zwischen dieser Pflicht auf das ethische Gemeinwesen hinzuwirken und den anderen sittlichen Pflichten; denn auch bei diesen muß er so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und bei allen sittlichen Pflichten kann doch nach Kants Grundanschauung das eigentliche Geforderte nicht der wirkliche Erfolg der Handlung sein, sondern die Gesinnung, aus der sie hervorgeht.

Als Inhalt dieser von Kant so mit einer Sonderstellung bedachten Pflichten würde sich darstellen: die Wirksamkeit für die Ethisierung der Einrichtungen und des ganzen Geistes der Gemeinschaft, also das, was wir heute unter dem Gesichtspunkt der sozialen Ethik vom einzelnen fordern Es dürfte aber ohne weiteres klar sein, daß diese nicht in höherem Grade den Glauben an Gott notwendig macht wie die Individualethik, die den einzelnen künstlich losgelöst von seinen Gemeinschaftsbeziehungen betrachtet.

Bezüglich des ersten Bestandteils des höchsten Gutes kommen wir also zu dem Ergebnis, daß Kant hiermit einen allerdings sittlich geforderten Zweck aufstellt, und zwar in den beiden Fassungen, die wir bei ihm finden, von denen die erste der vollkommenen Tugend des Individuums, die zweite der sittlich gestalteten Gemeinschaft diese Stelle einräumt. Dagegen schien es uns nicht hinreichend begründet, auf diese Zwecksetzung die Postulate der Unsterblichkeit und Gottes aufzubauen.

13. Hinsichtlich des zweiten Bestandteils des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, liegt die Sache nahezu umgekehrt:

---

[1] rel. 150 f. [2] rel. 105.

die darauf gegründete Ableitung der Postulate (die wir hier nicht nochmals zu wiederholen brauchen) erscheint an sich hinreichend sicher; dagegen ist, wie wir gesehen haben, die moralische Notwendigkeit des zweiten Bestandteils des höchsten Gutes selbst nicht zu erweisen.

Auch bieten sich Schwierigkeiten, wenn man nur versucht, sich die Verwirklichung des zweiten Bestandteils zu denken; worauf hier noch kurz eingegangen werden soll.

Die Verwirklichung der Glückseligkeit fordert doch offenbar die Voraussetzung, daß unsere Sinnlichkeit auch im Jenseits weiter bestehen werde, da ja Glückseligkeit nach Kant gerade in der völligen Befriedigung der sinnlichen (d. h. überhaupt der naturhaften) Strebungen besteht. Mit dieser Voraussetzung kommen wir aber in Gefahr, die ganze sinnliche Wirklichkeit in das Jenseits hineinzuprojizieren. Übrigens wird diese Gefahr auch durch den ersten Bestandteil des höchsten Gutes nahe gerückt.

Denn aus der Darlegung des Postulats der Unsterblichkeit, wie sie in der Kritik d. pr. V. sich findet, geht hervor, daß die zur Ermöglichung des Gedankens vom unendlichen Progressus festgehaltene Zeitanschauung das Vorhandensein einer Sinnlichkeit auch nach dem Tode noch bedingen würde, und daß eine Kontinuität des Bewußtseins im Jenseits mit dem in diesem Leben angenommen werden muß, da ja ein ununterbrochener Fortschritt im Sittlichen stattfinden soll. Auch an sich fordert der Gedanke des moralischen Fortschritts die Annahme eines fortdauernden Widerstandes der Sinnlichkeit.[1]

Damit gibt also Kant tatsächlich die früher von ihm bevorzugte Annahme auf, daß der Tod die Sinnlichkeit völlig aufhebe und damit zu einer unmittelbaren Erkenntnis des Übersinnlichen in einem ewigen (d. h. zeitlosen) Dasein hinüberführe.[2]

Aber andererseits hat man mit Recht gesagt, daß Kant an dieser Konsequenz (eine Fortdauer der Sinnlichkeit anzunehmen) wenigstens in seinen Hauptwerken „scheu vorübergeht“.[3] In einer Anmerkung zur Kritik d. pr. V.[4] erwähnt er einmal flüchtig:

---

[1] Vgl. auch Lorentz, a. a. O. 427.

[2] Vorles. über Metaphysik 240 ff.

[3] Graf S. zu Dohna, Kants Verhältnis zum Eudämonismus. Diss. Berlin 1902. S. 47.

[4] pr. V. 148.

den „verhofften künftigen Anwachs der Naturvollkommenheit“. Mehr findet sich darüber in seinen Reflexionen und Vorlesungen.[1]

14. So erheben sich also gegen den Gedanken des aus Sittlichkeit und Glückseligkeit bestehenden höchsten Gutes die mannigfachsten Bedenken; aber noch mehr: auch der Grundgedanke der Kantschen Ethik selbst erscheint dadurch gefährdet.

Man erinnere sich z. B. daran, daß Kant in der Kritik d. pr. V. (137) erklärt: Wenn das höchste Gut sich als unmöglich herausstelle, so müsse auch „das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“. Damit wird doch offenkundig die selbständige und in sich ruhende Geltung des Sittengesetzes durch jene Verknüpfung mit dem höchsten Gut bedroht. Wenn Kant aber durch diese Verknüpfung etwa die Kraft des Sittengesetzes verstärken wollte, so zeigt es sich jetzt, daß dies ein methodischer Fehler war, da das Sittengesetz selbst jetzt hineingezogen wird in die zweifelnden Erwägungen über die Möglichkeit des höchsten Gutes.

Damit hängt zusammen, daß sich Kant über die Bedeutung, bezw. die Notwendigkeit des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit in eigentümlich schwankender Art ausgesprochen hat. Einerseits klingt durch diese Ausführungen die durch das ganze System geforderte Überzeugung, daß dieser Glaube selbst nicht Pflicht, und Sittlichkeit auch ohne ihn möglich sein müsse, andererseits finden wir trotzdem auch gelegentlich die Behauptung, der Glaube sei eigentlich doch notwendig, und sein Fehlen beeinträchtige die Sittlichkeit.

Zur Veranschaulichung dieses Schwankens führe ich einige Stellen an; zunächst solche, in welchen mehr die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Moralischen hervorgehoben wird. So heißt es in der Kritik d. pr. V. (151): diese moralische Notwendigkeit (das Dasein Gottes anzunehmen), ist „subjektiv, d. i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen, weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht. Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des

[1] Reflexionen Kants zur krit. Philos. von B. Erdmann. II 1306, 1318 u. a. Vorlesungen über rationale Psychologie, vgl. Heinze, Mitteilungen der kgl. sächs. Akad. d. Wissensch. 1894. S. 677. 691.

Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)." In ähnlichem Sinne wird später (174f.) ausgeführt: der „reine praktische Vernunftglaube" sei „nicht geboten", aber er entspringe doch aus der moralischen Gesinnung „als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils"; er könne also „selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten". Auch wird von Kant (173) ausdrücklich ein Unterschied zugegeben zwischen dem Glauben an die Möglichkeit, sittlich zu handeln, und an die Möglichkeit der Realisierung des höchsten Gutes; nur von jener heißt es: die Möglichkeit der Tugend anzuzweifeln, „wäre ebenso viel als das moralische Gesetz selbst in Zweifel ziehen".[1]

Neben diesen Stellen sind aber andere vorhanden, an denen zwar nicht gesagt wird, daß der Glaube selbst Pflicht sei; wohl aber, daß die moralische Gesinnung notwendig auf ihn führe, und daß er zu einem sittlichen Leben nicht zu entbehren sei. So heißt es in der Kritik d. pr. V. (172): der Rechtschaffene darf wohl sagen: „ich will", daß ein Gott, eine Freiheit, eine Unsterblichkeit sei, „ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich (!) bestimmt". Womöglich noch deutlicher spricht sich Kant in der Anmerkung auf derselben Seite aus: „Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objektiver Möglichkeit notwendig ist. Die Voraussetzung ist so notwendig als das moralische Gesetz (!), in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist".[2]

Wenn man nun aber die Schwierigkeiten bedenkt, die sich uns bezüglich des Begriffes des höchsten Gutes selbst im Sinne

---

[1] Hier seien noch einige andere Stellen dieser Art genannt: U. 347 bis 351. 374. Rel. 7 A. Reicke, Lose Blätter, E. 49 (II 186); weitere bei Hägerström 552.

[2] Vgl. außerdem U. 347 A. 350.

Kants gezeigt haben, so ist es doch sehr zweifelhaft, ob der „Vernunftglaube" Kants jedem subjektiv möglich sei; dann müßte nach den zuletzt betrachteten Äußerungen für einen solchen auch die Möglichkeit der Pflichterfüllung gemindert oder aufgehoben sein, während es doch eine Grundvoraussetzung der Kantschen Ethik ist, daß diese allen möglich sei.

15. Wir haben nun noch die Berechtigung des Vorwurfs zu prüfen, den man, wie schon zu Beginn dieses Kapitels erwähnt wurde, häufig gegen die Lehre vom höchsten Gut erhoben hat, daß nämlich Kant darin dem Eudämonismus verfallen sei. Es läßt sich jedoch dartun, daß dieser Vorwurf — wenigstens bezüglich der Kritik d. pr. V. und der späteren Schriften — nicht so uneingeschränkt zutrifft, wie man vielfach meint. Gewiß schließt das höchste Gut als Endzweck auch die eigne Glückseligkeit ein; aber nach Kants Ansicht, soll ja die Beförderung dieses Endzwecks objektiv durch das Sittengesetz geboten, und ein Handeln lediglich mit der Absicht, für sich die ewige Seligkeit zu gewinnen, würde nach ihm gar nicht sittlich sein. Kant sieht gerade darin ein Zeichen der „unerforschlichen Weisheit, durch die wir existieren", daß „wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben", und daß „der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken oder klar beweisen läßt"; denn hätten wir über beides ein theoretisches Wissen, „würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen": „so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren".[1]

Nach Kants Auffassung ist also das subjektive moralische Interesse am Endzweck durchaus nicht identisch mit dem sinnlichen an der eignen Glückseligkeit; das erstere entspricht vielmehr der Achtung für das moralische Gesetz, nur daß diese modifiziert ist durch den Gedanken an den Zweck. So gut aber die Achtung gegenüber allen sinnlichen Momenten in den Bestimmungsgründen sich deutlich abhebt[2], so gilt dies auch für

[1] pr. V. 176 f. [2] pr. V. 111 f.

das moralische Interesse an dem Endzweck. Wäre die Hoffnung auf eigne Beseligung als Lohn meines sittlichen Handelns Voraussetzung für dieses moralische Interesse, dann müßte allerdings die Lust, die diese Hoffnung mit sich führt, notwendig in das Interesse sich eindrängen. Tatsächlich soll aber nach Kant das Interesse lediglich aus dem Bewußtsein, daß das höchste Gut als Endzweck sittlich gefordert sei, hervorgehen; es muß also auch — so gut wie die Achtung — die Macht besitzen, alles egoistische Glücksstreben von sich auszuschließen.[1]

Aber wenn man sich das auch in Gedanken zurechtlegen und inhaltlich das Moralische von dem Selbstischen wohl scheiden kann, so dürfte es psychologisch doch kaum möglich sein, daß jemand von seinem sittlichen Handeln die Seligkeit erhoffe und diese doch aus den Bestimmungsgründen seines Handelns ausschließe. Kant selbst meint ja, wie wir soeben gesehen haben, daß eine Gewißheit über Gott und Unsterblichkeit, das echt moralische Handeln psychologisch unmöglich machen würde. Er scheint mir aber hier nicht genug zu beachten, daß es auch eine Gewißheit des Glaubens geben kann, die der des Wissens nicht nachzustehen braucht, und daß andererseits ein Glaube, der über die „sehr dunkle und zweideutige Aussicht" und die „Mutmaßung", die hier die theoretische Vernunft bieten kann, nur so wenig hinausgeht, daß er „nur mit schwachen Blicken Aussichten ins Reich des Übersinnlichen" erlaubt, daß ein solcher Glaube wenig Wert haben dürfte.

Ferner ist einzuräumen, daß mit der Aufnahme der Glückseligkeit als eines moralisch geforderten Bestandteils in den Endzweck, eine Schätzung der Glückseligkeit eintritt, die von der sonst in Kants System geltenden erheblich absticht und in der Tat doch dem Eudämonismus sich nähert. Es tritt dies deutlich hervor, wenn man an die Art und Weise denkt, wie sich Kant sonst über den Wert der Glückseligkeit als Ziels unseres Handelns ausspricht. Sie ist ja nichts Anderes als die Befriedigung aller Neigungen zusammen, also die Befriedigung „der Selbstsucht".[2] Die Neigungen aber sind „einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein".[3] Die Glückseligkeit ist ein Ideal nicht der Vernunft, sondern „der

[1] Vgl. Hägerström 514 ff. [2] pr. V. 89. [3] pr. V. 142.

Einbildungskraft“.[1] Gewiß kommt, „was unsere Natur als sinnliches Wesen betrifft, alles auf Glückseligkeit an“, aber der Mensch „ist doch nicht so ganz Tier (!)“, um die Vernunft „bloß zum Werkzeug der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen“.[2]

So erscheint Kant vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus geradezu als Ziel der geschichtlichen Entwicklung für die Menschheit als „Tiergattung“ die Glückseligkeit, als vernünftige Gattung die Sittlichkeit; wodurch allerdings „auf die Glückseligkeit als Bestandteil des höchsten Gutes ein übles Licht fällt“.[3]

Die Sittlichkeit und die Glückseligkeit sind eben nach der Grundanschauung Kants durchaus verschiedenartige Werte: die erstere ist der oberste Wert für den reinen Willen, das „obere Begehrungsvermögen“, die zweite für den sinnlich affizierten Willen, das „untere Begehrungsvermögen“. Der reine Wille, d. i. die reine praktische Vernunft, fordert von sich aus nur die Befolgung des Sittengesetzes als des Gebotes, worin sozusagen ihr Wesen besteht; dem Streben nach Glückseligkeit steht sie an sich gleichgültig gegenüber, nur muß sie verlangen, daß dasselbe unbedingt dem Streben nach dem Guten sich unterzuordnen habe. Andererseits fordert der sinnliche (empirische) Wille aus sich heraus lediglich Glückseligkeit ohne Rücksicht auf Moralität, und der Wert der Glückseligkeit hängt für ihn durchaus nicht von seiner Unterordnung unter das Sittengesetz ab.

Es bedeutet als eine Verwischung dieser klaren Scheidung zwischen dem Ethischen und dem Eudämonistischen, wenn Kant doch schließlich die Glückseligkeit — allerdings in Abhängigkeit von der Sittlichkeit — als moralisch gefordertes Ziel zu erweisen sich bestrebt. Das gibt er selbst in der Sache zu, wenn er bemerkt, falls mit Hilfe des Gedankens vom höchsten Gut „der Schritt zur Religion“ gemacht sei, so könne „diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt“.[4]

---

[1] Grl. 47.

[2] pr. V. 74. — So ist es auch ganz im Geiste Kants gedacht, wenn Schiller in dem 24. seiner ästhetischen Briefe bemerkt: Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstande haben, sind bloß ein Ideal der Begierde.

[3] Hegler, Kants Psychologie 276. [4] pr. V. 156.

Aus allen diesen Erwägungen scheint es mir lediglich ein Festhalten und eine Wahrung der Grundgedanken von Kants Ethik zu sein, wenn man seine Lehre vom höchsten Gut und die darauf begründeten Postulate ablehnt.[1]

16. Die Gründe, die Kant zu dieser Lehre geführt haben, dürften verschiedenartige sein. Einmal sein von der Vergeltungsidee durchdrungener Gerechtigkeitsbegriff, von dem aus er nur dann eine befriedigende Weltordnung anerkennen konnte, wenn zwischen den beiden grundlegenden Wertarten, Sittlichkeit und Glück, schließlich ein angemessenes Verhältnis herstellbar schien. Eben diese Überzeugung von einer sachlich geforderten Harmonie von Tugend und Glück und der Glaube an ihre einstige Verwirklichung gehörte zu dem Optimismus der Aufklärungszeit. Gerade hierdurch schienen sich auch Moral und Religion innig zusammenschließen zu lassen. Kant hatte zudem der Religion die Stütze, die sie seither in der dogmatischen Metaphysik gesucht hatte, entzogen; durch seine Lehre vom höchsten Gut und den Postulaten glaubte er, der Religion diesen Verlust wieder reichlich ersetzen zu können, und so mochte er dieses Lehrstück für einen wichtigen, ja für einen unentbehrlichen Bestandteil seines ganzen Systems ansehen.

Endlich hatte sich Kant, wie wir gesehen haben, in seiner Entwicklung nur allmählich aus dem Eudämonismus herausgearbeitet, er hatte auch den Begriff des höchsten Gutes schon in seiner eudämonistischen Periode gebildet, daß dieser nun bei seiner Herübernahme in die kritische Ethik Spuren seines Ursprungs behielt, ist nicht zu verwundern. Dabei hielt ja auch Kant an der psychologischen Grundansicht fest, daß der Mensch notwendig nach Glückseligkeit strebe. Hatte er nun dieses Glückseligkeitsstreben aus der Begründung der Ethik ausgeschlossen, was schon leicht als unerträglicher Rigorismus erscheinen mochte, so lag es nahe, daß er ihm wenigstens nachträglich eine Stelle einräumte, damit nicht der harte Widerspruch entstehe, daß einerseits dieses Streben nach Glückseligkeit naturnotwendig sei, andererseits aber der Mensch bei der Gestaltung seines Lebens nicht auf dieses, sondern auf Sittengesetz in erster Linie zu sehen habe, ohne eine volle Befriedigung der tiefen Sehnsucht nach Glück erhoffen zu dürfen.

---

[1] Wie das z. B. auch Cohen, Kants Grundlegung der Ethik 312, tut.

Man kann die Gründe, die Kant zu seiner Lehre vom höchsten Gut und seinen Postulaten geführt haben, persönlich sehr wohl verstehen und würdigen, ja man kann dadurch bestimmt werden, den von ihm vertreten Glauben zu teilen, aber man muß im Interesse der „Reinheit" der Ethik festhalten, daß wir uns hier auf einem Gebiet befinden, wo zufolge der Grundgedanken der Kantschen Erkenntniskritik der einzelne nur aus individuellen Bedingungen heraus sich entscheiden kann und sich entscheiden wird, und daß der Kantsche „Vernunftglaube" vom rein moralischen Standpunkt aus weder als objektiv noch als subjektiv notwendig erwiesen werden kann.[1]

Dreizehntes Kapitel.

Das Verhältnis der wichtigsten ethischen Richtungen der Gegenwart zu Kant.

1. Es fehlt unter den heutigen Bearbeitern der Ethik nicht an solchen, die, in engerem oder freierem Anschluß an Kant in seinem Geiste die ethischen Probleme behandeln. Ich nenne hier Cohen, Natorp, Staudinger, Vorlaender, Hägerström, Medicus, Bauch; auch Class, Hensel, Herrmann, Lipps und Woltmann darf man in weiterem Sinne hinzuzählen.[2]

Indessen ist es nicht zu verkennen, daß die Ethik der Gegenwart noch beherrscht wird von solchen Philosophen, die sich in mehr oder minder ausgesprochenen Gegensatz zu Kant stellen.

[1] So kommt auch E. Adickes in einem Aufsatz über „Wissen und Glauben" (Deutsche Rundschau 24, 1898, S. 86—107) zu dem Ergebnis, die Postulate sollten einen mehr persönlichen Charakter tragen; Kant verfalle zu sehr ins Demonstrieren-wollen.

[2] Die meisten ihrer hier in Betracht kommenden Schriften sind in anderem Zusammenhang erwähnt; ich verweise dafür auf das Register. Hier sind noch anzuführen: Br. Bauch, Vom Prinzip der Moral bei Kant. Halle 1903 (ein Teil der in den Kantstudien IX und separat erschienenen Schrift: „Luther und Kant"). G. Class, Ideale und Güter. Erlangen 1886. P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik. Leipzig 1903. W. Herrmann, Ethik. Tübingen 1901. L. Woltmann, System des moralischen Bewußtseins. Düsseldorf 1898.

Es dürfte nun für die tiefere Erfassung der ethischen Grundgedanken Kants von Nutzen sein, sie an denen der bedeutendsten Vertreter gegnerischer Richtungen zu messen, um zu untersuchen, ob sie sich auch hierbei als probehaltig, oder gar als überlegen erweisen. Hat wirklich Kant das Sittliche in seinen wesentlichen Merkmalen richtig erfaßt, so muß sich dies auch bei der Prüfung der prinzipiell abweichenden Grundanschauungen aufzeigen lassen. Der Sachverhalt muß dann der sein, daß jene Ethiker entweder mit Kant tatsächlich mehr übereinstimmen, als ihnen bewußt ist, oder daß ihre Ansichten eine notwendige Ergänzung und Berichtigung finden würden durch Aneigung des Wahrheitsgehalts der Kantschen Ethik.

Ich beschränke mich bei dieser Untersuchung auf vier Richtungen der heutigen Ethik. Zunächst kommen die zwei Formen des Eudämonismus in Betracht, die man als die hedonistische und energistische bezeichnen kann. In jener wird die Lust, bezw. der Inbegriff aller möglichen Lust, die Glückseligkeit, als höchstes Ziel und damit als das Kriterium für gut und bös bezeichnet, hier die vollkommene Auswirkung aller menschlichen Kräfte, in der die wahre Wohlfahrt bestehe.

In naher Verwandtschaft mit dieser Form des Eudämonismus steht der Evolutionismus, der in der Kulturentwicklung den obersten Zweck und damit den Maßstab des Sittlichen sieht.

Endlich soll auch die an die scholastische Moralphilosophie anknüpfende neuthomistische Ethik auf ihr Verhältnis zu Kant untersucht werden.

2. Unsere erste Aufgabe wäre also eine Auseinandersetzung mit derjenigen ethischen Richtung, die schon Kant als Hauptgegner bekämpft, nämlich mit dem hedonistischen Eudämonismus, der die Ethik als Glückseligkeitslehre auffaßt.

Wir können uns hierbei sehr kurz fassen, denn wir haben bereits die Argumente, die Kant gegen diesen Standpunkt richtet, kennen gelernt[1], und wir haben diesen nichts Wesentliches hinzuzufügen.

Nur darauf soll aufmerksam gemacht werden, daß diese ethische Richtung bei einzelnen ihrer neueren Vertreter eine Gestaltung angenommen hat, die leicht mit dem Kantschen Stand-

---

[1] Vgl. besonders oben Kapitel X.

punkt in eine derartige Beziehung gesetzt werden kann, daß der letztere völlig zu seinem Rechte gelangt.

A. Döring[1] z. B. sieht in der „auf wahre Glückseligkeit gerichteten Lebensführung" die „wahre Ethik".[2] Fragen wir nun: worin diese „wahre" Glückseligkeit besteht und worauf sie beruht, so hören wir: „das Bewußtsein zureichenden Eigenwertes durch das von uns ausgehende Gute ist das höchste Gut"[3] und dies Bewußtsein gewährt uns allein unsere Glückseligkeit; denn „das Bewußtsein objektiven (Eigen-)Wertes oder die begründete Selbstschätzung hat in Wahrheit absolut überlegenen subjektiven oder Lustwert".[4]

In ähnlicher Weise führt E. Adickes aus, daß „die größtmögliche Glückseligkeit nur dann erreichbar ist, wenn alle Bedürfnisse einem Hauptbedürfnis untergeordnet werden," dessen Befriedigung dann diese Glückseligkeit gewährt.[5] Dieses Hauptbedürfnis aber findet er in dem „Bedürfnis, sich als Mensch würdig zu betätigen".[6]

So würde denn die Betrachtung von Döring auf die Frage führen: worin denn unser „objektiver Eigenwert" besteht und worauf sich also die „begründete Selbstschätzung" bezieht; diejenige von Adickes mündet in entsprechender Weise in das Problem ein, welches denn die „menschenwürdige Betätigung" sei.

Mit diesen beiden Fragen stehen wir aber an der Schwelle der Kantschen Ethik. Sie sagt uns, daß im Sittlichen unser „objektiver Eigenwert" besteht, daß sich nur auf es jegliche „begründete Selbstschätzung" stützen darf, und daß endlich in der sittlichen Lebensgestaltung die eigentlich „menschenwürdige Betätigung" zu finden sei. Sie speist uns aber nicht nur mit dem Wort „sittlich" ab, sondern sie ergründet auch, was denn eigentlich dieses Sittliche sei.

---

[1] Philosophische Güterlehre. Berlin 1888.

[2] A. a. O. S. V. [3] S. 343. [4] S. 323.

[5] Ztschr. f. Phil. Bd. 116. S. 44.

[6] S. 45. — Eine eingehende Besprechung seiner Ausführungen findet sich in meinem Aufsatz: Zur Beurteilung des Eudämonismus. Ztschr. f. Phil. Bd. 119 S. 59 ff.; vgl. auch Koppelmann, ebenda Bd. 117 S. 1 ff. — Auch G. v. Gižyckis Moral-Philosophie (Leipzig 1888) wäre hier zu nennen. Auch nach ihm ist „die größtmögliche Glückseligkeit der Maßstab, durch den bestimmt wird, welchen Wert die Güter und Übel haben" (S. 16). Trotzdem sieht er in dem „Bewußtsein, recht zu tun", den eigentlichen Endzweck (S. 112).

Hier läßt sich nun leicht, dasjenige Verhältnis von Ethik und Glückseligkeitslehre zur Anerkennung bringen, das von Kants Standpunkt aus gefordert werden muß.

Kant hat niemals behauptet, daß die Menschen nicht nach Glückseligkeit streben dürften, wenn sie sittlich sein wollten; er hat nur festgehalten, daß Sittlichkeit etwas Anderes sei als Glückseligkeit, und daß das Streben nach ersterer demjenigen nach der letzteren unbedingt vorzugehen habe.

So ist also neben der Lehre vom Sittlichen eine Lehre, wie man zur größtmöglichen Glückseligkeit gelangen könne, sehr wohl möglich.

Es kann auch vom Standpunkt der Ethik aus nichts Erwünschteres geben, als wenn diese Glückseligkeitslehre — wie dies bei den genannten Vertretern derselben der Fall ist — zu dem Ergebnis gelangt, daß die sittliche Lebensführung zugleich den Wert habe, am sichersten zur Glückseligkeit zu führen.

Kant selbst hat allerdings in dieser Beziehung, wie wir gesehen haben, nicht sehr optimistisch gedacht. Er meinte, ein Mensch könne sehr sittlich sein und doch gar nicht glückselig. Aber das betrifft keine prinzipiell ethische, sondern eine empirische Frage.

Sicherlich ist vom Kantschen Standpunkt aus nichts einzuwenden, gegen die Auffassung, daß das Sittliche die Voraussetzung wenigstens der größtmöglichen Glückseligkeit im Diesseits sei.

Im Sinne Kants wäre also zu sagen: eine Glückseligkeitslehre ist durchaus berechtigt, wenn sie den spezifischen Unterschied zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit und die unbedingte Superiorität der ersteren anerkennt, mithin auch die Frage nach dem Wesen des Sittlichen als außerhalb ihres Bereichs liegend ansieht; unberechtigt wird sie dagegen, wenn sie unter Verkennung ihres eignen Wesens und ihrer Aufgabe sich an die Stelle der Lehre von der Sittlichkeit setzen will.

3. a) Als der eigentliche Vertreter des energistischen Eudämonismus ist Paulsen anzusehen.

Er erklärt von vornherein, daß seine Methode der Ethik im Gegensatz stehe zur Kantschen; er bezeichnet die seinige als teleologische, diejenige Kants als formalistisch. Der Gegensatz tritt hervor bei der Beantwortung der Frage: Welches ist

[1] Ethik (zitiert: E.) I 209 f. 220. I. Kant 330. — Ich verweise auch auf die eingehende Kritik Paulsens von A. Gallinger, Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philos. Literatur. Kantstudien, Bd. VI (1901) S. 353 ff.

der letzte Grund (d. h. das Prinzip, Kriterium) der sittlichen Wertunterschiede? Nach teleologischer Methode würde die Antwort lauten: Gut heißen Handlungsweisen und Willensrichtungen, „wenn sie im Sinne der Erhaltung und Steigerung, schlecht, wenn sie im Sinne der Störung und Zerstörung menschlichen Wesens und Lebens zu wirken tendieren“.[1] Der Begriff „gut“ wird also nach dieser Methode gefaßt als ein solcher, der zum Beziehungspunkt einen letzten Zweck, ein höchstes Gut hat. Dieses sieht Paulsen in „vollkommener Wesensgestaltung und Lebensbetätigung“[2], von der Förderung derselben hängt es also ab, ob eine Handlung bezw. eine Gesinnung gut ist.

Während also nach der teleologischen Methode die Wirkungen oder Wirkungstendenzen in bezug auf einen bestimmten Zweck über die sittliche Qualität des Wollens und Handelns entscheiden, wird als Grundgedanke der Kantschen formalistischen Ethik bezeichnet, daß der moralische Wert von Handlungen unabhängig sei von ihren Wirkungen, daß er ausschließlich bestimmt werde durch die Gesinnung. Die Gesinnung oder der Wille sei aber gut, wenn nicht ein materialer Zweck, sondern lediglich die Achtung vor dem Gesetz bei der inneren Entscheidung bestimmend sei.

b) Trotz dieser Betonung des Gegensatzes in der Methode werden wir aber doch finden, daß sich Paulsen in wichtigen Punkten Kant sehr annähert.

Das ist zunächst der Fall in seinen Ausführungen über die subjektive Seite des Sittlichen und ihre Beurteilung. Jede Handlung gibt ja zu einer doppelten Beurteilungsweise Anlaß. Das Urteil über die subjektive Seite geht auf die Willensgesinnung, bezw. deren Träger, die Persönlichkeit, das Urteil über die objektive Seite geht auf den Wert der Handlungsweise als solcher. Paulsen stimmt nun mit Kant völlig überein, wenn er bezüglich der subjektiven Seite sagt: Gut ist eine Handlung, sofern sie aus einem vom Pflichtbewußtsein bestimmten Willen stammt; oder: Gewissenhaft handeln ist gut, mag der Inhalt des Gewissens sein, welcher er will. Er bezeichnet selbst diese Beurteilungsweise als eine formale.[3]

Er glaubt nun allerdings, diese subjektiv-formale Beurteilungsweise auf die objektiv-materiale, d. h. die teleologische, zurückführen zu können. Gewissenhaftigkeit sei objektiv gut, weil das Gewissen

[1] E. 210. [2] E. 220. [3] E. 218.

das Verhalten des einzelnen im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu bestimmen tendiere.[1]

Damit ergäbe sich aber ein wirklicher Gegensatz zu Kant nur dann, wenn der gute oder gewissenhafte Wille lediglich ein an sich gleichgültiges Mittel zur Förderung irgend eines außerhalb seiner liegenden Zweckes wäre. Das will aber Paulsen nicht sagen. Er betont vielmehr ausdrücklich: sofern der einzelne Mensch selbst ein Glied des sittlichen Ganzen ist, ist er auch ein Teil des höchsten Gutes und Selbstzweck wie dieses. Dasselbe gilt von den einzelnen Tugenden; auch sie sollen als Seiten des guten Menschen ein Stück der vollkommenen Lebensentfaltung und damit des höchsten Gutes sein, endlich stellen auch die einzelnen sittlichen Handlungen als Betätigungen der Tugenden zugleich eine unmittelbare Verwirklichung des höchsten Zweckes dar.[2]

Auf ein entsprechendes Ergebnis führt eine andere Erwägung. Paulsen führt aus, je größer und höher die Leistung des einzelnen für das geistig-geschichtliche Leben der Gesamtheit sei, desto größer sei seine Bedeutung, desto höher sein Rang in der historischen Würdigung. Ausdrücklich fügt er aber hinzu: „der moralische Wert im engeren Sinne ist hiervon nicht abhängig; er beruht auf der Treue und Hingebung, mit der der einzelne seinen Kreis, er sei groß oder klein, ausfüllt; der gute Wille ist hierfür der Maßstab, und ihn kann auch der geistig Arme in vollem Sinne haben".[3]

So wird also die subjektive Seite des Guten, die sittliche Gesinnung, doch als dasjenige bezeichnet, dem der moralische Wert im engeren, d. h. doch wohl im eigentlichen, Sinne zukommt. Diese subjektive sittliche Güte ist selbst wesentlicher Bestandteil des höchsten Gutes, sie kann also nicht als bloßes Mittel zu dessen Förderung angesehen werden, und ihre begriffliche Bestimmung wird die erste und wichtigste Aufgabe der reinen Ethik bilden müssen, wie dies auch bei Kant der Fall ist. Ob die Behandlung dieser Aufgabe viel oder wenig Raum einnimmt, das ist für ihre Bedeutung innerhalb der ethischen Wissenschaft gleichgültig. Wenn Paulsen übrigens meint: bezüglich der subjektiven Seite des Sittlichen sei nur festzustellen, daß gewissenhaft handeln gut, gegen das Gewissen handeln schlecht sei; damit sei alles Nötige hierüber gesagt[4] — so zeigen doch Kants

[1] E. 219. Kant 334. [2] E. 234. [3] E. 262. [4] E. 218.

Schriften, daß hierüber noch einiges mehr zu sagen ist, und Paulsen selbst hat sich über die hierher gehörigen Fragen ziemlich ausführlich ausgesprochen.[1]

Dabei bleibt es natürlich dem einzelnen Ethiker unbenommen, für seine Person vorwiegend mit der objektiven Seite des Sittlichen sich zu beschäftigen. Wie denn auch Paulsen seine eigentliche Aufgabe darin sieht, den objektiven Wert von Handlungs- und Verhaltungsweisen zu bestimmen, um dadurch die Gewissen zu leiten, d. h. Anleitung zu geben, um entscheiden zu können, welches der Inhalt eines normal-bestimmten Gewissens sei.[2] So versucht er denn unter Berücksichtigung der tatsächlichen Menschennatur und in Anknüpfung an die in historischer Entwicklung erreichte Stufe des sittlichen Bewußtseins ein sittliches Ideal zu entwerfen und im Hinblick auf die bedeutsamsten menschlichen Lebensverhältnisse im einzelnen auszuführen. Ein solches Unternehmen steht aber nicht im Gegensatz zu Kants formalen Bestimmungen des Guten, sondern bietet eine notwendige Ergänzung dazu. Hier handelt es sich ja nicht mehr darum, festzustellen, was denn eigentlich mit dem Begriff „gut“ gemeint ist, sondern darum, dem einzelnen die Entscheidung zu erleichtern, welche konkreten Handlungsweisen er in den heutigen Lebensverhältnissen als gut zu beurteilen habe.

Nehmen wir an, daß jemand, von den Darlegungen Paulsens überzeugt, sich im Anschluß daran ein System von Handlungsmaximen gestaltete, so würde doch wohl zutreffen, daß er von diesen wollen könnte, sie sollten allgemeines Gesetz sein. Vom Kantschen Standpunkt wäre dann gegen die subjektive sittliche Qualität seines Handelns sicher nichts einzuwenden. Nach unserer Annahme würde er ja bei seinem Handeln das, was ihm als sittlich richtig erscheint, als oberste Norm respektieren; er hegte also die „Achtung vor dem Gesetz“ und hätte den „guten Willen“. Da aber die subjektive Seite für den sittlichen Wert der Person die entscheidende ist, so würde daran auch nichts geändert, wenn man in diesem oder jenem Fall eine andere Handlungsweise für die objektiv richtige hielte.

c) Immerhin bleibt es nicht ohne nachteilige Folgen, daß

---

[1] Vgl. besonders Kap. 5 über Pflicht und Gewissen und Kap. 9 über die Willensfreiheit.

[2] E. 219.

Paulsen die Betrachtung der subjektiven Seite des Sittlichen so sehr in den Hintergrund schiebt.

Das zeigt sich zunächst darin, daß die innere wesentliche Verschiedenheit der zwei Grundfragen, von denen nach ihm die ethische Reflexion ausgeht, nicht genügend hervortritt.

Die erste, die wir schon kennen gelernt haben, entspringt aus der Funktion des moralischen Urteils und lautet: Welches ist der letzte Grund der sittlichen Wertunterschiede? Die zweite nimmt ihren Ausgangspunkt in der Tatsache des natürlichen Strebens und Handelns und fragt: Was ist sein letztes Ziel, und wie kann es erreicht werden? Von diesen beiden Ausgangspunkten her soll aber nach der Ansicht Paulsens die Untersuchung zu demselben Ergebnis führen, daß nämlich die allgemeine Wohlfahrt (oder auch die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung) sowohl das Prinzip sei, von dem alle Wertbeurteilung ausgehe, als auch das letzte Ziel, auf das das Wollen gerichtet sei.[1]

Dem gegenüber drängt sich aber das Bedenken auf: wenn das, worauf das Wollen schon von Natur gerichtet ist, identisch ist mit dem, wovon sein moralischer Wert abhängt, woher kommt denn da der Unterschied zwischen dem natürlichen und dem moralischen Wollen, zwischen Wollen und Sollen, Neigung und Pflicht? Paulsen sucht diese Schwierigkeit, die er sich selbst nicht verhehlt, zu beseitigen durch eine Untersuchung über den Ursprung des Pflichtgefühls (in dem ja der Gegensatz des moralischen Sollens und des natürlichen Wollens subjektiv erlebt wird).

Er stellt als allgemeine Bedingung für das Auftreten des Pflichtgefühls fest einen Konflikt zwischen einem ursprünglichen Naturtrieb und einer erworbenen (anerzogenen) Willensbestimmtheit. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist nichts Anderes als die in der betreffenden Gemeinschaft herrschende Sitte (erst auf höherer Stufe trägt der Inhalt des Pflichtbewußtseins einen mehr persönlichen Charakter). Die Sitten aber sind, wie die Instinkte, zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung der verschiedenen Lebensaufgaben; sie wirken also im Sinne der Erhaltung und Förderung des Ganzen und der Individuen (in denen ja das Ganze allein sein Dasein hat). Auf dasselbe Ziel ist aber auch der Wille jedes einzelnen Individuums ursprünglich gerichtet, und so strebt

[1] E. 209 f.

er im Grunde eben das an, was ihm das Gewissen zur Pflicht macht.

Aber lassen wir auch das über den ursprünglichen Inhalt des Gewissens Gesagte als richtig gelten: das ist durchaus nicht erwiesen, daß Sitte und Eigenwille, Pflicht und Neigung das Handeln im wesentlichen in demselben Sinne bestimmten. Paulsen erklärt zwar einen Zwiespalt zwischen beiden nicht für unmöglich, aber er meint, ein solcher sei „zufällig und ausnahmsweise".[1] Durch diese Abschwächung wird aber der Blick von dem abgelenkt, worauf es in der Ethik wesentlich ankommt. Denn gerade in dieser Zweiheit von natürlichem Wollen und Sollen besteht das spezifisch ethische Phänomen. Daneben ist es von durchaus sekundärer Bedeutung, wie häufig dieses Phänomen erlebt wird. Es ist das eine Tatsachenfrage, die schwerlich in übereinstimmendem Sinne gelöst werden kann. Paulsen meint, der Konflikt zwischen Pflicht und Neigung komme nur „in gelegentlichen Einzelfällen" vor; mir erscheint diese Ansicht etwas zu optimistisch, sie findet auch in den konkreteren Ausführungen, die Paulsen im 2. Bande gibt, schwerlich ihre Bestätigung.

Damit, daß Kant in seinen der „reinen" Ethik angehörigen Untersuchungen den Widerstreit von Pflicht und Neigung in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt hat, ist noch nicht erwiesen, daß er diesen Widerstreit nach Ausdehnung und Bedeutung übertrieben und die „Rolle des Pflichtbewußtseins überschätzt" hat.[2] Das sind Fragen der angewandten Ethik, durch die die prinzipiellen Feststellungen Kants nicht berührt werden.

Paulsen selbst gibt zu, daß in der Überwindung der Neigung durch das Pflichtgefühl der „eigentlich moralische Charakter unzweideutig zutage trete". Ist dies aber der Fall, so muß gerade dieser Vorgang für die Ethik von zentraler Bedeutung sein, unbeschadet der größeren oder geringeren Häufigkeit seines Vorkommens.

Daß die Vernunft das natürliche Triebleben nur regulieren, niemals ersetzen könne, ist richtig; das verkennt aber auch Kant nicht.

Weiter können wir Paulsen zustimmen, wenn er ausführt[3]: die von Natur gegebenen Triebe haben selbst keine moralische Qualität, sie werden erst zu moralischen Tüchtigkeiten (Tugenden)

---

[1] E. 327. [2] E. 329. 332. [3] E. II 3 ff.

entwickelt in der Erziehung durch die Vernunft, und so sind Tugenden „normale, im Sinne der Erhaltung und Entfaltung menschlich-geistigen Lebens wirkende Willenskräfte“, Laster dagegen „abnorm entwickelte, im Sinne der Zerstörung des Eigenlebens und der Umgebung wirkende Willenskräfte“. So erhebt sich im Menschen, über dem primären Willen, dem natürlichen Trieb, der im Anfang des Lebens auch ihn beherrscht, ein sekundärer durch praktische Ideen bestimmter Wille“.

Von diesem Vernunftwillen mag gelten, daß er auf das höchste Gut gerichtet ist, aber von den naturgegebenen Trieben, die man zusammenfassend als natürlichen Willen bezeichnen mag, kann man dies nicht behaupten, weil sie an sich noch gar kein einheitliches Ziel haben, und weil von ihnen ja gerade alle Abweichungen vom Vernunftwillen bedingt sind.

Die klare Unterscheidung von Vernunft- und Naturwillen trübt sich bei Paulsen dadurch, daß er doch wieder die Bezeichnung Wille tatsächlich auf den vernünftigen Willen einschränkt und die damit nicht übereinstimmenden Strebungen als „abnorm entwickelte Naturtriebe“ bezeichnet, um dann die Behauptung aufrecht halten zu können, daß der „natürliche Wille seinem Wesen nach auf das Gute gerichtet sei.“

Es macht sich hier auch der Doppelsinn des Wortes „Norm“ geltend. Daß wir in unserem Wollen mit der Vernunft übereinstimmen, ist das „Normale“ im Sinne des Idealen, daß unsere Naturtriebe uns auf Unvernünftiges lenken, ist ebenfalls das „Normale“, aber im Sinne des Durchschnittlichen. Es ist durchaus irreführend, wenn diese Abweichungen vom Vernünftigen auf „abnorm entwickelte“, was auch bedeuten kann: „krankhaft entwickelte“, Naturtriebe zurückgeführt werden.

d) Die Vermischung des natürlichen und des sittlichen Wollens wird auch bei Paulsen noch durch seine teleologische Methode gefördert. Diese führt ihn nämlich dazu, sittliches Handeln in viel weiterem Umfange anzunehmen, als es unserem sittlichen Bewußtsein entspricht.

Nach dieser Methode ist ja alles sittlich, was das höchste Gut, das letzte Ziel des Wollens, irgendwie fördert. Paulsen versteht nun unter dem höchsten Gut die normale Ausübung der Lebensfunktionen, worauf die menschliche Natur angelegt ist, somit wird alles, was darunter fällt, als sittliche Handlung gelten müssen: „Spielen und lernen, arbeiten und erwerben, besitzen

und genießen, bilden und schaffen, lieben und verehren". Unser sittliches Bewußtsein dürfte aber doch wohl besagen, daß solche Handlungen — unbeschadet ihres sonstigen Wertes — sittliche Bedeutung jedenfalls nur insofern haben, als sie im Hinblick auf ein Sollen, in Gemäßheit des Pflichtbewußtseins geschehen.

Alles triebartige und alles gewohnheitsmäßige Handeln, sofern es sich nur als normale Ausübung von Lebensfunktionen darstellt, würde ja nach Paulsens Ansicht sittlichen Wert haben. Bei dieser zu weiten Auffassung des Sittlichen wird es allerdings verständlich, wie man in dem Zwiespalt von Pflicht und Neigung lediglich eine Ausnahme sehen kann.

Indessen will es mir scheinen, als stimme in diesem Punkte Paulsens eigenes sittliches Bewußtsein nicht ganz mit diesen Konsequenzen seiner moralphilosophischen Ansicht überein. So führt er z. B. aus, am Lebensende sei es dem Menschen ganz gleichgültig, was er in dieser Welt an Genüssen aller Art an sich gebracht, wieviel er an Reichtümern und Ehren erobert und wieviel er seine Begierden durchgesetzt habe, dem Leben gebe dann in seinen eigenen Augen nur noch das Wert, was er „mit Aufopferung eigener Neigungen anderen zu Liebe getan habe".[1] Nun ist doch zweifellos das Streben nach Genuß, Reichtum, Ehre ein durchaus natürliches, und die Bemühungen, es zu befriedigen, gehören zu der „normalen Ausübung von Lebensfunktionen". Wenn ihnen hier Paulsen selbst den sittlichen Wert abspricht, so geschieht dies offenbar aus dem Gefühl heraus, daß diese Betätigungen in der Regel schon von den naturgegebenen Wollen ausgehen, daß es hier keines antreibenden Solls bedarf, und daß insofern derartigen Handlungen kein sittlicher Wert zukommt; daß ein solcher aber da vorliegt, wo natürliche Neigungen von dem sittlichen Wollen überwunden, wo also Opfer gebracht werden müssen.

e) Endlich wäre in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß Paulsen die sittlichen Gebote wiederholt und nachdrücklich als Naturgesetze bezeichnet.

Aber Naturgesetze sind doch, wie Paulsen selbst zutreffend erklärt, „nichts Anderes als der Ausdruck für das wirkliche Verhalten" der Naturgegenstände; die Sittengesetze schreiben aber ein Verhalten vor, das erst wirklich werden soll. Auch

[1] E. 417.

hier zieht Paulsen wieder die optimistische Voraussetzung heran, daß das tatsächliche und das von der Sitte (mithin auch dem Gewissen) geforderte Handeln im wesentlichen zusammenfalle. Diese soll beweisen, daß das Sittengesetz Naturgesetz auch in dem Sinne ist, daß es „die Formel eines wirklichen allgemeinen Geschehens, nicht bloß ein leeres Sollen ausdrückt“.[1] Da erhebt sich jedoch das Bedenken, daß doch Ausnahmen von diesen „Naturgesetzen“ konstatiert werden müßten, während doch der Begriff des Naturgesetzes im eigentlichen Sinne jegliche Ausnahme ausschließt. Sehen wir zu wie sich Paulsen mit diesem Bedenken abfindet. Er führt aus:[2] „Für die teleologische Moralphilosophie sind die Sittengesetze empirische Gesetze von ähnlicher Form wie die Gesetze der Physiologie oder die darauf gegründeten Regeln der Diätetik. Wie alle empirischen Gesetze lassen sie Ausnahmen zu. So zweifellos es ist, daß gewisse Handlungsarten die Tendenz haben, förderlich oder andererseits verderblich auf das Leben des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken, so bleibt es bei der großen Komplikation der menschlichen Verhältnisse immer möglich, daß Lebenslagen eintreten, wo die natürliche Wirkung in ihr Gegenteil verkehrt wird. So kann es geschehen, daß es sittlich möglich, ja notwendig wird, ein Sittengesetz formell zu brechen“.

Wir fragen zunächst: ist es durch solche Erwägungen gerechtfertigt, den Begriff eines „Naturgesetzes mit Ausnahmen“ zu gebrauchen? Ist es etwa eine Ausnahme von dem Fallgesetz, daß eine Feder, die ich loslasse, von einem Luftzug ergriffen, aufsteigt? Daß für alles konkrete Geschehen die Naturgesetze noch nicht festgestellt sind, daß wir uns vielfach noch mit empirischen Regeln begnügen, das berechtigt doch nicht dazu, den prinzipiellen Gedanken zurücktreten zu lassen, daß wir alles Naturgeschehen als nach ausnahmslosen Naturgesetzen sich vollziehend denken müssen.

Sind ferner die Gesetze der Physiologie und die Regeln der Diätetik ihrer Art nach übereinstimmend? Erstere drücken doch tatsächliche Vorgänge im lebenden Körper aus, die Diätetik gibt Ratschläge, Normen, wofür die Lehren der Physiologie lediglich die Anhaltspunkte geben; so sind auch die Beobachtungen über die tatsächlichen Wirkungstendenzen von Handlungsweisen keine Sittengesetze, sondern höchstens die Unterlage zu solchen.

---

[1] E. 327. [2] E. 339.

Endlich kann der Gedanke, daß es gelegentlich sittlich zulässig, ja notwendig sei, Sittengesetze zu übertreten, nur dann diskutabel sein, wenn man dabei an inhaltlich ganz bestimmte Gebote denkt, wie sie in dem gewöhnlichen sittlichen Bewußtsein leben, z. B. daß man nicht die Unwahrheit reden, oder daß man nicht töten solle. Nur von dieser Voraussetzung aus läßt es sich begreifen, daß Paulsen es eine ganz irrige Ansicht der Kantschen Moralphilosophie nennt, daß die moralischen Gebote absolut ausnahmslose Gesetze seien. Nun ist es aber gerade eine der Grundtendenzen der Ethik Kants, über das Gebundensein an solche material bestimmte Gebote hinauszuführen und dazu anzuregen, im Einzelfall selbständig zu prüfen, welche Maxime zum allgemeinen Gesetz tauglich sei. Dem Ergebnis dieser Prüfung, das allerdings von hergebrachten sittlichen Anschauungen abweichen kann, zu folgen, ist jedoch unverbrüchliches, ausnahmsloses Gesetz, das eben kein anderes ist als der kategorische Imperativ selbst.

Es ist also auch einem so trefflichen Werke wie der Ethik Paulsens gegenüber nicht überflüssig, an die grundlegende Unterscheidung zu erinnern, die Kant getroffen hat, zwischen Natur und Freiheit, Sein und Sollen, Naturgesetz und Normgesetz. Es führt zur Vermischung psychologischer und ethischer Betrachtung, wenn man, wie dies die Tendenz Paulsens ist, beide ineinander will übergehen lassen. Mit den Naturgesetzen des Wollens, wie überhaupt des seelischen Geschehens, hat es lediglich die Psychologie zu tun, hierbei handelt es sich um Gesetze, nach denen das tatsächliche Geschehen sich objektiv vollzieht und subjektiv begriffen und erklärt wird. Dagegen in der Ethik ist das Seelenleben nicht Objekt der Erkenntnis, sondern der Wertbeurteilung und der normierenden Gesetzgebung. Naturgesetze verwirklichen sich von selbst und bedürfen nicht unserer Nachhilfe, aber die Normgesetze können nur durch unser eigenstes freies Handeln zur Wirklichkeit werden.[1]

Freilich bleibt es eine der schwierigsten Aufgaben, das Natürliche und das Normale im Sinne des Seinsollenden in der richtigen Weise zu berücksichtigen, den realistischen Blick für das Tatsächliche und Mögliche nicht zu verlieren über dem Auf-

[1] Vgl. W. Windelband, Präludien (Freiburg 1884) S. 211 ff. P. Natorp, Arch. f. syst. Phil. I (1895) S. 235—253 (Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz?).

schwung zum Idealen und andererseits durch nüchternen Realismus nicht den idealistischen Sinn zu entkräften.

4. a) Die evolutionistische Ethik finden wir in vortrefflicher Weise dargestellt von W. Wundt.

Noch stärker wie bei Paulsen macht sich bei Wundt die einseitige Berücksichtigung der objektiven Seite des Sittlichen, die durch die teleologische Methode bedingt ist, geltend. Auch er kommt dabei zu Ergebnissen, die den Begriff des Sittlichen, wie er mir im allgemeinen Bewußtsein zu leben scheint, nicht entsprechen.

Als die höchsten Zwecke, in die alle beschränkteren sittlichen Bestrebungen einmünden, erscheinen bei ihm die humanen. Diese sollen bestehen „in der Hervorbringung geistiger Schöpfungen, an der zwar das Einzelbewußtsein teilnimmt, deren Zweckobjekt aber nicht der einzelne selbst, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist“.[1] Diese Schöpfungen sind zu fassen als „objektive geistige Werte, die aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine wertlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objektive Werte von noch reicherem Inhalt entstehen“.[2]

Wenn wir nun noch bestimmter erfahren wollen, welches denn die objektiven geistigen Werte sind, deren Hervorbringung das sittliche Handeln dienen soll, so können wir eine Antwort darauf der Bemerkung entnehmen, daß „die erreichten sittlichen Zwecke jeweils in der gesamten geistigen Kultur der Gegenwart bestehen“.[3] So erscheint denn die Kulturentwicklung als der höchste Zweck und damit als der Maßstab des Sittlichen.

b) Aber daß dies ein viel zu unbestimmter Maßstab ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Auch Wundt gesteht zu, daß es in dem Bereich der Tätigkeiten, denen die humanen sittlichen Zwecke angehören, also in Wissenschaft, Kunst und allgemeiner Kultur nicht bloß sittlich indifferente, sondern selbst unsittliche Zwecke gebe.[4] Auch verschließt er sich nicht der Erwägung, daß der Zweck ein sittlicher und dennoch die Handlung, durch die er erstrebt werde, eine sittlich gleichgültige oder un-

---

[1] Ethik 2 A. Stuttgart 1892. S. 503.
[2] 501. [3] 503. [4] 506.

sittliche sein kann, wenn nämlich der Zweck aus indifferenten oder unreinen Motiven angestrebt werde.[1] Auch da, wo Wundt die sittlichen Vorteile und Nachteile der Kulturentwicklung bespricht, muß er zugestehen, daß Sittlichkeit und Kulturförderung sich nicht decken.

c) So sieht er sich denn doch genötigt, von der objektiven Seite des Sittlichen (den Handlungen und ihren Wirkungen, die bei ihm als „objektive Zwecke" bezeichnet sind) auf die subjektive Seite überzugehen, um hier ein entscheidendes Kriterium für den sittlichen Charakter einer Handlung aufzufinden.

Hier führt er nun zunächst ganz zutreffend aus[2], daß die höchsten humanen Zwecke immer erst dann zu sittlichen Aufgaben werden, wenn die Beweggründe, aus denen sie erstrebt werden, sittliche Motive sind. Daraus folgert er weiter, daß aus dem Gebiet sittlicher Zwecke von vornherein alle die ausscheiden, die mit sittlichen Motiven unvereinbar sind, und daß, auch wo sittliche Ziele erstrebt werden, zwischen der Wertschätzung des Erfolges der Handlung und derjenigen der Handlung selbst zu unterscheiden ist. Nur die letztere sei es, auf die es für die eigentlich sittliche Beurteilung ankomme; denn nur sie, nicht der Erfolg, sei von der sittlichen Gesinnung abhängig, und hier könne daher in dem kleinen Kreis täglicher Pflichterfüllung ein höherer sittlicher Wert zutage treten als in glänzenden äußeren Erfolgen, bei deren Erringung unreine Motive mitgespielt hätten.

d) Mit diesem Zugeständnis, daß auf der subjektiven Seite das eigentliche Kriterium für den sittlichen Wert einer Handlung liege, ist Wundt tatsächlich auf dem Standpunkte Kants angelangt; aber seine weiteren Ausführungen zeigen, daß er auf demselben nicht verbleibt. Insbesondere kann man von den Motiven, die Wundt als Wahrnehmungsmotive bezeichnet, sagen, daß sie durchaus nicht für den sittlichen Charakter der Handlung entscheidend sind. Auch ist das Gebiet des Sittlichen noch nicht genau genug umgrenzt, wenn er das Resultat seiner Untersuchung der objektiven und der subjektiven Seite des Sittlichen zusammenfaßt in dem Satze: „Sittlich ist der Wille dem Effekt [d. h. dem „objektiven Zwecke"] nach, solange seine Handlungen dem Gesamtwillen konform sind, der Gesinnung nach, solange die Motive, die ihn bestimmen, mit den Zwecken des Gesamt-

[1] 505. [2] A. a. O.

willens übereinstimmen".[1] Denn sieht man z. B. die Förderung des materiellen Wohlstandes als einen Zweck des Gesamtwillens an — wozu man doch wohl berechtigt ist —, so würden alle Handlungen, die aus dem Erwerbstrieb hervorgehen und nicht andere Zwecke des Gesamtwillens beeinträchtigen, subjektiven sittlichen Wert haben.

Es ist ein Rückschritt gegenüber der Verinnerlichung des Sittlichen bei Kant, gegenüber seinem Gedanken der Autonomie, wenn das Kriterium für die Sittlichkeit der Motive, also der Gesinnung, gefunden wird in der Übereinstimmung mit etwas Äußerlichem, dem Gesamtwillen und dessen Zwecken. Aber wie es sich herausstellte, daß gegenüber der Kulturentwicklung ein weiterer Maßstab nötig war, um das sittlich Wertvolle daran von dem sittlich Gleichgültigen oder Verwerflichen zu unterscheiden, so ist auch hier die Tatsache nicht abzuleugnen, daß Gesamtheiten so gut wie einzelne verkehrten Willensrichtungen nachgeben können. So bedarf es auch zur Beurteilung des Gesamtwillens, wie er tatsächlich in den menschlichen Gemeinschaften empirisch festgestellt werden kann, eines höheren Maßstabes, eines „absoluten Gesamtwillens", von dem Wundt sagt, er sei eine „Vernunftidee", von der wir uns überall müßten leiten lassen.[2] Wollen wir aber diesen „absoluten Gesamtwillen" bestimmter fassen, so müssen wir zurückgreifen auf Kants Gedanken des reinen Vernunftwillens, der gerichtet ist auf die Herstellung der inneren Gemeinschaft unter den Vernunftwesen und damit auf Verwirklichung des Reiches der Zwecke. Insofern aber nach Kant jeder einzelne berufen erscheint, als Glied dieser Vernunftgemeinschaft anzugehören, wird der Wert der Persönlichkeit in ganz anderer Weise anerkannt, als dies bei Wundt der Fall ist, bei dem die Menschen fast nur da zu sein scheinen, um objektive Güter hervorzubringen. Da er ausdrücklich erklärt, daß das „Individuum nie Selbstzweck des Sittlichen sein kann", so wird die Person herabgesetzt zum Mittel für unpersönliche Werte.

So bewährt auch gegenüber der Ethik Wundts die Kantsche ihre eigentümlichen Vorzüge. Sie wird durch ihr Ausgehen von der subjektiven Seite des Sittlichen in der Tat dem Eigenwert der geistigen Persönlichkeit und der spezifischen Art ihrer Be-

---

[1] 523. [2] 524.

tätigung, die gerade im sittlichen Handeln besteht, wirklich gerecht; bezüglich der objektiven Seite aber ermöglicht sie es, all den verschiedenen Motiven des Handelns, die im Leben der einzelnen wie der Gemeinschaften erwachsen, in freiestem Sinn und unbeirrt durch Tradition und Gewöhnung, eine sachliche Würdigung angedeihen zu lassen. Daß aber zu einer solchen Würdigung die erwähnten Vertreter des Eudämonismus und Evolutionismus überaus wertvolle Beiträge geliefert haben, das soll um so weniger bestritten werden, als sich diese sehr wohl unter die Hauptgedanken der Kantschen Ethik unterordnen lassen.

5. a) Zu welchen Konsequenzen die von Kant abgelehnte teleologische Methode führt, zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Schrift von Hugo Münsterberg über den „Ursprung der Sittlichkeit“.[1]

Auch er nimmt als letztes Ziel und damit als obersten Wertmaßstab die Kulturentwicklung an, und zwar kommt er zu dieser Zielsetzung nicht aus ethischen Erwägungen, sondern dadurch, daß er fragt, auf welches Ziel denn die bisherige Weltentwicklung tatsächlich weise; genauer: auf welches Ziel die Lebewesen als Gesamtheit bisher stetig sich bewegt haben. Er beantwortet die Frage dahin[2], daß die bisherigen Veränderungen der Lebewelt, trotz der fortwährenden Gegenbewegungen im Einzelnen, sich für die Gesamtheit als stetige Differenzierung darstellen, und daß speziell in der Menschheit diese steigende Differenzierung als beständiges Wachsen der menschlichen Bedürfnisse und damit in Wechselwirkung als beständiges Wachsen der Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse sich erwiesen habe. Dahin gehörten die fortwährenden Bereicherungen der Erkenntnis, die immer neuen Produktionen in Technik und Kunst, Religion und Wissenschaft, die unbegrenzten Neugestaltungen in Staat und Gesellschaft, die immer mannigfaltigeren Formen des Zusammenlebens der einzelnen und der Völker. In dieser Richtung, die von halbtierischer Natur zur heutigen Kultur geführt habe, müßten auch die weiteren und letzten Ziele der Menschheit gesucht werden. Denn ganz aussichtslos wäre der Versuch, die seitherige Richtung durchkreuzen zu wollen. So liegt also, schließt Münsterberg mit anerkennenswertem Mute der Konsequenz, in der Fortsetzung der seitherigen Kulturentwicklung nach der seither verfolgten

[1] Freiburg i. B. 1889. [2] 102.

Richtung das letzte Ziel, der höchste Zweck der Menschen, nicht, weil jene Richtung gut ist oder schön ist — ihre unbedingte Bevorzugung hat zunächst mit der Sittlichkeit ebensowenig wie mit der Schönheit zu tun —, sondern lediglich, weil es die einzige, natürliche, durch die Tatsachen begründete und vorgezeichnete, widerspruchslos ausdenkbare Zielrichtung ist.

b) Während also bei Paulsen und Wundt das Bemühen herrscht, zu zeigen, das kulturfördernde Handeln sei im Grunde das eigentlich vom tatsächlichen sittlichen Bewußtsein geforderte, wodurch die Grenzen der Begriffe sittlich und kulturfördernd verschwimmen, ist hier klar erkannt, daß die Kulturentwicklung und die damit erfolgende allgemeine Differenzierung und Vervollkommnung ein Ziel ist, das an sich außerhalb des Sittlichen liegt.

Daraus aber zieht Münsterberg die überraschende, aber logisch unanfechtbare Konsequenz, daß, wenn diese Vervollkommnung das letzte Ziel ist, sie auch den Maßstab abgeben muß für den Wert der ganzen Sittlichkeit überhaupt; daß also die Vervollkommnung nicht dadurch ihren Wert habe, daß sie selbst sittlich gefordert sei, oder der Sittlichkeit diene — ihr Wert steht für Münsterberg vielmehr dadurch fest, daß sie das letzte Ziel ist, welches tatsächlich durch die ganze Entwicklung angestrebt wird —, sondern daß die Sittlichkeit nur insofern wertvoll sei, als sie der Vervollkommnung der Menschheit diene.

Gewiß beleidigt diese kühne Folgerung das sittliche Bewußtsein, aber dieser Mut der Konsequenz hat den Vorzug, daß er zeigt, wie wenig im Grunde die evolutionistische Ethik und die von ihr befolgte teleologische Methode dem tatsächlichen sittlichen Bewußtsein und seiner absoluten Schätzung des guten Willens gerecht werden kann.

Münsterberg meint zwar, daß die sittlichen Ansichten fast aller Völker und aller Zeiten tatsächlich mit der Richtung auf Fortschritt und Vervollkommnung übereinstimmten[1]; aber mit Recht erklärt er[2] von seinem Standpunkt aus, daraus folge höchstens, daß das Unsittliche schlechter sei als das sittlich Indifferente, dagegen folge durchaus nicht daraus, daß das Sittliche immer besser sei als das sittlich Gleichgültige. Das Sittliche sei eben nur eines von den vielen Hilfsmitteln, durch welche die Menschheit ihre letzten Zwecke zu verwirklichen be-

[1] 103. [2] 105.

müht sei; und nur insofern das Sittliche die höchsten Ziele fördere, sei es wertvoll.[1]

Er meint übrigens, diese Förderung sei vorwiegend eine negative, da sie hauptsächlich in der Verhinderung von Handlungen bestehe, die der Vervollkommnung schädlich seien. Damit sei aber gegeben, daß das Sittliche durchaus nicht das absolut Wertvollste am handelnden Menschen sei; andere, sittlich ganz indifferente Betätigungen, wie speziell die aus Neigungen hervorgehenden, könnten, von dem höchsten Ziele der Entwicklung aus gewürdigt, viel wertvoller sein als die reinsten, ja opfermutigsten sittlichen Handlungen. Das alles folgt ganz konsequent, wenn man wirklich mit Münsterberg unbeirrt daran festhält, daß „die höchsten Ziele der Menschheit von aller Sittlichkeit unabhängig sind“[2]; daß ferner das Sittliche „wie zahlreiche andere psychische und physische Eigenschaften in der Welt der Lebewesen lediglich der Selbsterhaltung der Art zu dienen hat, und daß die natürliche Entwicklung für das Sittliche, nicht umgekehrt, Richtung und Ziel vorgeschrieben habe“. Ja, Münsterberg hätte in einem Punkte noch weiter gehen müssen. Da die Übereinstimmung des Sittlichen mit der Kulturförderung nach ihm nur eine tatsächliche und durchschnittliche ist, so sind in der Tat Fälle möglich, wo durch eine eigenartige Komplikation der Verhältnisse unsittliche Handlungen mehr die Entwicklung anregen und unterstützen als sittliche. Er müßte also konsequenterweise behaupten, daß in solchen Fällen das Unsittliche wertvoller sei als das Sittliche.

c) So zeigt Münsterbergs Schrift mit völliger Klarheit, wie verfehlt als ethische Methode dasjenige Verfahren ist, das irgend ein natürlicher Weise von den Menschen angestrebtes Ziel (sei es nun Glückseligkeit — woran Kant bei seiner Polemik gegen die teleologische Methode vorwiegend denkt — oder Kulturentwicklung) als obersten Zweck setzt, um danach zu bemessen, welche Handlungen sittlich seien. Diese Betrachtungsweise führt, konsequent festgehalten, gänzlich aus dem Sittlichen heraus, denn sie führt zur Wertabmessung des Sittlichen überhaupt an einem außersittlichen Maßstab. Dies widerspricht aber gerade der Grundaussage des sittlichen Bewußtseins — die mit dem kategorischen Charakter seiner Gebote gegeben ist, daß

[1] 103. [2] 115.

das Sittliche das absolut Wertvolle sei. Denn nunmehr erscheint ja das Sittliche lediglich als Mittel für einen außerhalb seiner liegenden Zweck, als ein Mittel, dessen Wert unter Umständen durch andere auf das gleiche Ziel gerichtete Mittel weit übertroffen wird.

Psychologisch wie logisch möglich ist es natürlich, sich so ganz „jenseits von gut und bös“ zu stellen und an irgend einem Maßstab den Wert des Sittlichen selbst abzuschätzen.[1] Ein polnisches Sprichwort sagt: Armut ist keine Sünde, sondern etwas Schlimmeres; das zeigt, daß dieser außerethische Standpunkt nicht nur von Theoretikern eingenommen werden kann. Wer sich auch praktisch auf diesen Standpunkt stellen will, der muß allerdings konsequenterweise auf den Anspruch verzichten, als sittlicher oder wenigstens sittlich-strebender Mensch angesehen zu werden.

Münsterbergs Schrift, die also gerade durch ihre rücksichtslose Konsequenz so bedeutsam ist, hat das Verdienst, daß sie die teleologische Methode — wenigstens für den, der seinen Standpunkt innerhalb des sittlichen Bewußtseins nicht aufgeben will — *ad absurdum* führt, und daß sie deutlich zeigt, wie diese Methode zur Feststellung des obersten Moralprinzips ungeeignet ist.

Mit Recht wirft Münsterberg anderen Vertretern der teleologischen Ethik wie Wundt vor, sie müßten, um ihr Prinzip aufrecht halten zu können, das Gebiet des Sittlichen ungebührlich erweitern; sie seien dazu gedrängt, allen irgendwie wertvollen Lebensformen und Entwicklungsprodukten wie Wissenschaft und Religion, Staat und Wirtschaft, ebenso allen möglichen Gefühlen und Neigungen willkürlich den Stempel des Sittlichen aufzuprägen.[2]

Weil aber so Münsterberg hinaus ist über die in der teleologischen Ethik vielfach herrschende Vermischung des Sittlichen mit dem Kulturfördernden und wieder eine klare Erkenntnis gewonnen hat, worin denn das spezifische Wesen des Sittlichen bestehe, kommt auch Kant wieder bei ihm zu Ehren[3], und er hebt hervor, daß Kant die einzig richtige ethische Methode gewählt habe, indem er nicht von einem objektiven Zwecke, einem höchsten Gut ausging, sondern die subjektive Seite des

---

[1] Vgl. z. B. auch den Aufsatz von E. v. Hartmanns, Unterhalb und oberhalb von gut und böse. Ztschr. f. Philosophie Bd. 101 (1893) S. 54—86.
[2] 116. [3] 120.

Sittlichen, Pflicht und Gewissen, in den Mittelpunkt der Betrachtung rückte.

Wenn es eine große Leistung Kants ist, daß er das Sittliche und die Sittenlehre reinlich geschieden hat von dem Eudämonistischen und der Glückseligkeitslehre, so darf man Münsterberg das Verdienst zusprechen, daß er gezeigt hat, daß Ethik nicht Lehre von der Kulturförderung ist.

6. a) Daß die thomistische Moralphilosophie[1] in scharfem Gegensatz zur Kantschen stehe, wird vielfach beinahe als selbstverständlich vorausgesetzt. Und zwar sind es vor allem zwei Punkte, in denen man diesen Gegensatz findet: Kant vertritt die sittliche Autonomie, die thomistische Ethik aber, so meint man, sei durchaus heteronom; Kant betont den absoluten Wert des Sittlichen und lehnt die Auffassung ab, die in dem Sittlichen lediglich ein Mittel zu einem anderen Zweck, etwa der Glückseligkeit, sieht, von der thomistischen Ethik aber nimmt man an, sie sei eudämonistisch.

Die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung soll sein, festzustellen, was diesen Annahmen[2] zugrunde liegt und ob (bezw. inwieweit) sie berechtigt sind.

b) In der thomistischen Ethik wird das Sittengesetz aufgefaßt als von Gott gegeben, mit Nachdruck wird auch versichert, daß eine Moral ohne Religion im Grunde unmöglich sei; so kann sich allerdings leicht die Auffassung bilden, daß hier ein heteronom-autoritatives Moralprinzip vertreten werde; daß gelehrt werde, etwas sei gut oder böse lediglich deshalb, weil Gott es geboten oder verboten habe.

Nun wird allerdings, wie wir noch näher sehen werden, die Ansicht vertreten, daß das Sittengesetz von Gott erst seine eigentlich verpflichtende Kraft für die Menschen erhalte, dagegen

[1] In der Darstellung ihrer Ansichten folge ich besonders dem Werke von Victor Cathrein, Moralphilosophie I 2. A. (Freiburg i. B. 1893) [im folgenden abgekürzt zitiert C. M.]. Weiter habe ich benutzt: Albert Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 3. Abteilung. 6. A. Mainz 1887. Wilhelm Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Paderborn 1900. Philipp Kneib, Die „Heteronomie" der christlichen Moral. Wien 1903. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus III (Braunschweig 1897) 463 ff.

[2] Belege für die erste dieser Annahmen bei Kneib, a. a. O. 3 ff., für die zweite bei Bernhard Peters, Die christlichen Begriffe der Sittlichkeit und Seligkeit. Diss. Münster 1902.

wird die von den Nominalisten wie Occam († 1347) und Gerson († 1429) aufgestellte Lehre, daß in dem freien Wollen Gottes der tiefste Grund liege, warum etwas gut oder böse sei (als „Moralpositivismus"), abgelehnt. Die herrschende Ansicht ist also die, daß Handlungen nicht deshalb gut oder böse seien, weil Gott sie geboten oder verboten habe, sondern daß umgekehrt Gott — unter der Voraussetzung, daß er freie, vernünftige Wesen schaffen wollte, — bestimmte Handlungsarten notwendig gebieten oder verbieten mußte, weil sie in sich und unabhängig vom göttlichen Willen schon „in gewissem Sinne" gut oder bös sind.[1] Der Moralpositivismus würde Gottes Heiligkeit aufheben; denn diese besteht darin, daß Gott nur das Gute wollen kann.[2] „Gott ist die *lex aeterna,* das ewige Gesetz der Vollkommenheit und zugleich selbst der ewige Vollzug des Gesetzes. Er ist das persönliche Sittengesetz, die Heiligkeit in Person."[3]

Allerdings ruht nun auch nach dieser Auffassung der letzte Grund für den Unterschied von gut und bös in Gott, aber nicht in seinem freien Willen, dessen Äußerungen nur durch Offenbarung erkannt werden könnten, sondern in der göttlichen Wesenheit. Nun ist Gott nach der thomistischen Metaphysik „der Urgrund und Urquell nicht nur alles wirklichen, sondern auch alles möglichen Seins". Alle Geschöpfe sind „gewissermaßen nur Ausstrahlungen der unendlichen Seinsfülle Gottes, freilich nicht im Sinne einer pantheistischen Emanation". Die Geschöpfe stellen lediglich in verschiedenen Abstufungen seine Vollkommenheit dar, die von keinem erreichbar, aber in unendlich mannigfacher Weise durch sie nachahmbar ist. Von allen diesen wirklichen und möglichen Geschöpfen „erkannte Gott von Ewigkeit her, was ihnen als Nachahmungen und Abbildern der göttlichen Vollkommenheit nach allen ihren möglichen Beziehungen zum Urquell ihres Seins, zu sich selbst und zu anderen Geschöpfen gut und entsprechend sei. Diese Urteile der göttlichen Vernunft sind wie die Wesenheiten der erkannten Dinge und ihr ewiges Urbild, die göttliche Wesenheit, ewig und unwandelbar. Selbst wenn Gott nicht beschlossen hätte, die Welt zu erschaffen, würde er erkennen, was für den vernünftigen Menschen in allen seinen möglichen Beziehungen gut und angemessen wäre. Diese Urteile sind also

[1] C. M. 229. [2] C. M. 143.
[3] Kneib, a. a. O. 24.

vom wirklichen Dasein der Geschöpfe unabhängig, nicht aber vom Dasein Gottes.“[1]

Es gibt also auch nach dieser Lehre einen wesentlichen, nicht bloß einen zufälligen Unterschied zwischen gut und bös[2]; es gibt eine objektive, für alle Menschen gültige und von ihnen zu erkennende Norm des sittlich Guten[3]; diese ist selbst vom freien Willen Gottes unabhängig; denn er kann das natürliche Sittengesetz nicht verändern, noch von ihm entbinden.[4] Nur unter dieser Voraussetzung kann ja auch von einer philosophischen Erforschung des Sittlichen die Rede sein.[5] Und diese philosophische Erkenntnis des sittlichen Charakters der Handlungen ist in dem Maße selbständig, „daß die Bedeutung dieser Handlungen, in sich erkannt, zum Kriterium der Erkenntnis des positiven Gotteswillens werden kann. Eine angebliche Offenbarung, deren Gottesbegriff unsittliche Elemente enthalten würde, würde schon dadurch als Täuschung oder Lüge erwiesen, ein anscheinend göttliches Gebot, das mit einer Forderung des im Gewissen klar erkannten Naturgesetzes im Widerspruch stünde, könnte eben deswegen schon kein göttliches sein.[6]

Welches ist nun die Erkenntnisquelle des Sittlichen? Die menschliche Vernunft. Sie trägt als Abbild der göttlichen die natürliche Anlage in sich, vermöge deren sie beim Erwachen des Denkens wie die ersten logischen Prinzipien, so auch die einfachsten Prinzipien der Sittlichkeit in ihrer verpflichtenden Kraft erkennt. Diese „angeschaffene und unverlierbare Grundlage des sittlichen Denkens“ heißt bei den Scholastikern Syntheresis.[6] Als solche allgemeinste moralische Prinzipien werden angeführt: Man soll das Gute tun und das Böse meiden; man soll leben, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt; man soll die rechte, dem Menschen als vernünftigem Wesen zukommende Ordnung einhalten; was man nicht gern von anderen erduldet, soll man auch selbst anderen nicht zufügen.[7]

---

[1] C. M. 230. [2] Stöckl, a. a. O. 29. [3] C. M. 345.
[4] C. M. 129. [5] Kneib, a. a. O. 37 f.
[6] Stöckl 44. Kneib 28.
[7] C. M. 338. Die drei ersten Sätze könnte man wohl der ersten, den letzten der zweiten speziellen Formel des kategorischen Imperativs parallel setzen. Wie der kategorische Imperativ, so bedürfen diese Sätze, die der Syntheresis zugeschrieben werden, erst der Anwendung auf das Empirische, um zu konkreten sittlichen Erkenntnissen zu führen; sie ist „auf das Gute

Wie es nun Sache der theoretischen Vernunft ist, auf Grundlage der allgemeinsten theoretischen Prinzipien weitere theoretische Wahrheiten zu ermitteln, so ist es Sache der praktischen Vernunft, jene obersten praktischen Prinzipien auf den Menschen und seine Lebensverhältnisse anzuwenden und zu konkreten Sätzen fortzuschreiten, welche für sein Handeln als sittliche Normen maßgebend sein sollen.[1]

Mit dieser Anerkennung der Vernunft als des „subjektiven Erkenntnisprinzips"[2] ist die Autonomie bezüglich der Erkenntnis des Sittlichen gewahrt. Es fragt sich nun, welches das objektive Moralprinzip, das sachliche Kriterium des Sittlichen ist. Es besteht, worauf schon die angeführten Aussagen der Syntheresis hinweisen konnten, in der „vernünftigen Natur des Menschen als solcher"[3], insofern der Mensch kraft dieser seiner vernünftigen Natur in gewissen Beziehungen steht zu Gott und zu den Anderen seines Gleichen und insofern in seiner Natur selbst gewisse Beziehungen stattfinden zwischen ihren Bestandteilen und Kräften. Die sittlich gute Handlung ist also jene, welche sich für den vernünftigen Menschen nach seiner spezifischen Eigentümlichkeit geziemt.

Diese Ansicht vertritt auch schon Thomas von Aquin. Er lehrt, für alle Wesen, deren Natur eine fest bestimmte ist, muß es notwendig Handlungen geben, die ihrer Natur angemessen sind; denn die eigentümliche Betätigung eines Wesens richtet sich

---

Rechte, an sich Wertvolle gerichtet; aber im sittlichen Bewußtsein und Gewissen des Individuums erscheint sie durch dessen Gedanken- und Interessenkreis bedingt und determiniert und weiterhin durch die objektiven Faktoren bestimmt, welche wieder dafür Bedingungen sind: das Wissen und Können, die Sitten, Gesetze und Einrichtungen, das Lebensganze, in welchem der einzelne steht." O. Willmann, Empir. Psychologie. Freiburg i. B. 1904, 159f.

[1] Stöckl 44.

[2] Stöckl, a. a. O. — Dabei wird diese unsere Vernunfterkenntnis in der göttlichen wurzelnd gedacht. So lehrt auch Thomas von Aquin: „Die Norm für den menschlichen Willen ist eine doppelte: die eine ist die nähere, unserer Natur gleichartige und eigene, nämlich die menschliche Vernunft; die andere aber ist die erste (absolute) Norm, nämlich das ewige Gesetz, gleichsam die göttliche Vernunft" (Summa theologiae 1. 2. qu. 71 a 6 e nach Kneib 27).

[3] C. M. 128. Stöckl 40. Schneider 441. — Dieselbe Ansicht vertreten die meisten Scholastiker. Sie knüpft an an die Lehre des Aristoteles (C. M. 217), der Stoiker und des Cicero.

nach seiner Natur. Nun ist aber die Natur des Menschen eine bestimmte; es muß also Handlungen geben, die aus sich der Menschennatur angemessen sind.[1] Die Norm für den menschlichen Willen ist also auch objektiv eine doppelte: in letzter Linie die göttliche Natur, der Urgrund und das Vorbild des menschlichen, unmittelbar aber die eigene menschliche. „Unser Sein ist Teilnahme am göttlichen Sein (wir sind durch Gott) und doch ein selbständiges Sein. So ist auch das Sittengesetz in uns Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit und doch unser Gesetz. Denn der göttliche heilige Wille kommt in der Anlage unserer Geistesnatur zum Ausdruck.“[2]

Also auch in bezug auf das objektive Kriterium des Sittlichen kann von „Heteronomie“ nicht wohl die Rede sein, wenigstens nicht in dem Sinne, daß das Sittengesetz etwas der Menschennatur Fremdes, rein äußerlich an sie Herantretendes sei. Es wird ja doch festgehalten, daß das Sittliche seine objektive Grundlage habe in der eignen Natur der Menschen selbst, insofern sie vernünftig ist.

Man hat mit Recht gesagt, daß hier der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie überwunden sei, insofern in diesem Standpunkt der „Theonomie“, wie Schell ihn nennt, die Wahrheitsmomente beider zusammengefaßt seien: „der Heteronomie, weil Gott über die Welt erhaben ist, als die selbstbegründete Vollkommenheit und der alleinige Erklärungsgrund der Welt; der Autonomie, weil Gott der Welt nicht fremd ist, sondern der schöpferische Urheber und Begründer alles dessen, was zum

---

[1] C. M. 220, wo sich auch die nötigen Belege aus Thomas selbst finden. Eine Kontroverse darüber, wie diese Ansicht des Thomas aufzufassen sei, hat neuerdings zwischen Cathrein und Mausbach stattgefunden. Letzterer glaubt den Willen Gottes schon in die Definition des Sittlichen aufnehmen zu müssen; sittlich ist nach ihm „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziel des absoluten Willens im Einklang steht, also die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt“. Er will damit nicht dem Moralpositivismus das Wort reden, da er den absoluten Willen schon als den im höchsten Sinne sittlichen denkt. Cathrein meint, das Gute lasse sich aus der vernünftigen Menschennatur und ihren Beziehungen erkennen ohne Bezugnahme auf den Willen Gottes. Vgl. Philos. Jahrb. d. Goerresgesellschaft XII (1899), wo Cathrein S. 21 ff. 117 ff., Mausbach 303 ff. u. 407 ff. seine Ansicht vertritt. — Wir werden auf die Bedeutung dieser Kontroverse zurückkommen. Vgl. über sie auch Kneib 30 ff.

[2] Kneib, a. a. O. 26 f.

idealen Bestand und Interessenkreis des geschaffenen Wesens gehört."[1]

Ist nun das sittlich Gute als das der vernünftigen Menschennatur Angemessene definiert, so erhebt sich die Frage: was ist denn nur das ihr Angemessene, und woran erkennen wir es?

Hier drängt sich vor allem ein Bedenken auf: die vernünftige Menschennatur soll sittliche Norm sein, aber eben diese Menschennatur ist das, was nach dieser Norm erst gestaltet und umgeschaffen werden soll, da in ihr ja zugleich der Grund für alles Normwidrige, für alles Böse liegt. Also nicht die Menschennatur, wie sie sich tatsächlich unserer Erfahrung darbietet, mit all ihren Unvollkommenheiten und Fehlern, sondern wie sie nach der Forderung der Vernunft sein soll, kann als Norm gefaßt werden. Nun will ich aber doch gerade das Seinsollende erst erkennen, werde ich da nicht durch den Begriff der Menschennatur auf das Seiende hingewiesen.

Schon bei den Stoikern tritt diese doppelte Bedeutung in dem Begriff „Natur" entgegen. Auch bei ihnen wird sie einerseits als die den Vernunftforderungen entsprechende gefaßt, und nur insofern kann erklärt werden, daß das tugendhafte Leben das naturgemäße sei[2]; andererseits werden die Affekte doch auch zur menschlichen Natur gerechnet und sie zu bekämpfen erscheint den Stoikern als die wichtigste Aufgabe.

Sehen wir nun zu, ob die thomistische Ethik über diese Schwierigkeit, daß die Menschennatur sowohl das zu versittlichende naturgegebene Objekt, als auch ideale Norm bilden soll, hinauszukommt.[3]

---

[1] Kneib 26 f.; im Anschluß an Schell, Religion und Offenbarung. Paderborn 1901. S. 426.

[2] Vgl. Seneca, de vita beata, c. 3: „Interim, quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturae assentior. Ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapienta est". Vgl. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa. Berlin 1897. S. 28.

[3] In ähnlicher Doppeldeutigkeit bezeichnet auch der Begriff des Normalen sowohl die durchschnittliche tatsächliche Beschaffenheit, die die Erfahrung zeigt, als auch diejenige, die sein soll, die ideale. Dabei pflegt aber doch der Normaltypus des Ideals von dem Normaltypus der Erfahrung sehr verschieden zu sein. Andererseits ist aber doch wieder das Ineinanderfließen dieser zwei Bedeutungen sehr verständlich. Es dürfte in der Eigenart der „Begriffe" überhaupt begründet sein, daß sie nämlich das „Wesentliche" ausdrücken. So wird der Begriff „Mensch" oder „Menschennatur" alles das einschließen, was man gerade dem Menschen — etwa im Unter-

Man könnte vielleicht denken, sie suchen die Norm lediglich in der „Vernunft", die ja auch zur menschlichen Natur gehört. Allein der Sinn des genannten Moralprinzips soll nicht der sein, daß „nur die Vernunft oder der höhere, geistige Teil des Menschen die sittliche Norm ausmache, und mithin nur die Tätigkeiten des höheren Teils sittlich gut sein könnten. Unter der vernünftigen Menschennatur haben wir vielmehr die ganze Natur des Menschen mit Leib und Seele, mit den sinnlichen und geistigen Fähigkeiten — kurz mit allen ihren Teilen zu verstehen, aber insofern sie Teile einer vernünftigen Natur sind. Die Vernunft soll (!) sozusagen alle Tätigkeiten des Menschen durchgeistigen, sie in die Sphäre des Vernünftigen erheben".[1]

Von den Leidenschaften, die doch auch zur menschlichen Natur gehören, wird nun aber ausdrücklich erklärt, daß sie an sich weder gut noch böse sind, an sich sind ihre Regungen „vernunftlos und unfrei". Da sie insofern geeignet sind, die ruhige Überlegung zu beeinträchtigen und die Freiheit der Willensentscheidung zu mindern, so sollen sie unter die Herrschaft des sittlichen Willens kommen, und gerade die Gewinnung dieser Herrschaft ist eine der bedeutsamsten sittlichen Aufgaben.

Also eine schärfere Unterscheidung in dem Begriff der vernünftigen Menschennatur, inwiefern sie einerseits die ideale Norm, andererseits die erst gemäß dieser Norm umzugestaltende tatsächliche Beschaffenheit bedeutet, würde einen Fortschritt in der Behandlung des Moralprinzips bedeuten, und für diesen Fortschritt dürfte Kants Ethik wohl förderlich sein können. Bei ihm haben wir die scharfe Scheidung der gegebenen und nur empirisch erkennbaren Natur, andererseits des apriorischen Vernunftgebots, das erst eine harmonische Ordnung der naturhaften Gefühle und Strebungen und der aus ihnen erwachsenden Zwecke fordert und ermöglicht. In dem thomistischen Begriff der ver-

---

schiede zum Tier — als wesentlich zukommend erachtet. Dabei wird schon der Blick von den individuellen Unvollkommenheiten abgelenkt. Dazu aber wird kommen, daß der einzelne leicht den ihm gerade wohlgefälligen Typus als den entsprechendsten Ausdruck des Wesens der Gattung denkt, und dann ist der Begriff der gegebenen Natur übergegangen in den des Ideals. Vgl. Heinrich Gomperz, Der Begriff des sittlichen Ideals. Bern 1902. S. 9 und 12 ff.

[1] C. M. 223.

nünftigen Menschennatur als sittlicher Norm ist die vernunftgemäße Ordnung und Gestaltung alles dessen, was zur menschlichen Natur tatsächlich gehört, schon vollzogen gedacht, das Apriorische und das Empirische, deren Scheidung doch sicher einen methodischen Fortschritt bedeutet, ist hier noch ungetrennt beisammen.[1]

Betrachten wir dies noch etwas im Einzelnen. So wird z. B. ausgeführt, der Mensch hat, seiner sinnlich-geistigen Natur entsprechend, mit den Pflanzen das Streben nach Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung, mit den Tieren das Streben nach sinnlicher Erkenntnis und sinnlichem Genuß gemein; darüber hinaus aber ist er mit Verstand und Willen begabt, die über das Sinnliche hinweg auch nach geistigen Dingen streben. Nun bildet aber die Natur nur ein einheitliches Ganzes, alle menschlichen Kräfte sind Kräfte einer Natur. Das sagt uns das Bewußtsein, das ergibt sich auch aus der gegenseitigen Abhängigkeit, in der die verschiedenen menschlichen Kräfte zueinander stehen. Wie der Verstand für alles im Menschen denkt, so sieht auch das Auge für den ganzen Menschen und arbeitet das Herz für den ganzen Menschen. So müssen denn auch die verschiedenen Strebungen harmonisch zusammenwirken. Sie können nicht voneinander unabhängig sein, sonst ginge die Einheit der Natur verloren. „Ja die menschlichen Strebevermögen in ihrer Gesamt-

[1] In dem Gefühl, daß diese Scheidung vollzogen werden müsse, scheint mir auch der tiefere Grund der Bedenken zu liegen, die, wie oben erwähnt, Mausbach gegen die von Cathrein vertretene Auffassung der thomistischen Lehre geltend gemacht hat. Ersterer führt nämlich aus, fasse man die Natur des Menschen, „wie er leibt und lebt“, also wie er tatsächlich ist, als sittliche Norm, und sehe man von dem höchsten Zweck, dem Ziel des göttlichen Willens, ab, so fehle das unterscheidende Kriterium zwischen den rein natürlichen Gütern und Werten (wie Gesundheit, Energie, Wissen usw.) und den spezifisch sittlichen (also zwischen dem bonum honestum naturale und morale in der scholastischen Terminologie). Die ersteren sind auch der „Natur des Menschen angemessen“, und doch können sie auch zum Bösen mißbraucht werden, dies setzt eine höhere Norm (als die menschliche Natur) voraus, wonach richtiger Gebrauch und Mißbrauch unterschieden würden können; und diese höhere Norm sei eben das absolute Gute als Ziel des göttlichen Willens. Mausbach, a. a. O. 409. — Unter letzterem wäre hier eben das Ideal des Menschen zu denken, während die tatsächliche Natur, deren Beschaffenheit allerdings maßgebend ist für das, was als außersittlicher Wert oder Unwert geschätzt wird, nicht selbst die Norm des Sittlichen sein kann, weil sie nach dem Ideal erst umzuschaffen ist.

heit und in ihrem harmonischen Zusammenwirken stellen eben die Natur des Menschen dar".[1] — Also eben das, was die Vernunft erst schaffen soll, die Ordnung der Strebungen, die innere Einheit des Wollens im weitesten Sinne, wird hier in dem Gedanken der Natur als Norm einfach mitgedacht.

Zugleich finden wir auch einen Gesichtspunkt für das, was denn bei dieser Ordnung den Vorrang haben soll, einfach als selbstverständlich vorausgesetzt. Dabei ist charakteristisch, daß wie in dem Begriff „Natur" das Seiende und das Seinsollende zusammenfließt, so auch in der Natur ein Wertverhältnis ihrer verschiedenen Kräfte als einfachhin gegeben angenommen wird. So wird erklärt: „Daß die intellektiven Kräfte — Intelligenz und Wille — im Menschen den Vorrang einnehmen vor allen übrigen Kräften ist zweifellos".[2] Daß unter diesen beiden wieder dem Intellekt der Vorrang gebühre, wird damit begründet, daß der Wille seinem Wesen nach den Intellekt voraussetze; denn die Erkenntnis bedinge die Willenstätigkeit dadurch, daß sie dem Willen Objekt und Ziel vorhalte. Die anderen Kräfte haben also in den Dienst des Verstandes und Willens zu treten. Es ist deshalb der Natur des Menschen „angemessen", daß er so für den Leib und die niederen Kräfte sorge, daß sie die höheren Tätigkeiten der Vernunft und des Willens unterstützen und fördern. Dagegen ist es ihr unangemessen, derart den Leib zu vernachlässigen oder den sinnlichen Genüssen sich hinzugeben, daß der Leib aufhört, ein taugliches Werkzeug der Seele zu sein, oder daß die Vernunft die Herrschaft über die niederen Triebe verliert. Andererseits müssen auch die Tätigkeiten der Vernunft und des Willens der Kraft des ganzen Menschen, auch des sinnlichen Teiles, angepaßt sein. Die geistigen Funktionen sind in dem Maße und in der Weise vorzunehmen, daß die niederen Kräfte nicht übermäßig angestrengt und dadurch unfähig werden, der Vernunft dauernd zu dienen.[3]

Weiter wird hervorgehoben, daß man die menschliche Natur nicht bloß in sich, sondern auch in ihrer Stellung zum Weltganzen zu betrachten habe, um den vollen Begriff der sittlichen Norm zu gewinnen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint dann die ganze vernunftlose Natur bestimmt, dem Menschen als Wohn-

---

[1] C. M. 85. [2] So Stöckl 15; ähnlich C. M. 85 f.
[3] C. M. 223 f.

stätte und als Mittel zur Erhaltung und Entfaltung seiner Kräfte zu dienen. Der Mensch verstößt also gegen die rechte Ordnung, die ihm als vernünftigem Wesen geziemt, wenn er auf diese seine Herrscherstellung verzichtet, wenn ihm das, was Mittel sein soll, zum Endziel wird (wie z. B. dem Habsüchtigen das Geld).

Ein weiterer wichtiger Zug findet in der Menschennatur als sittlicher Norm dadurch Aufnahme, daß man konstatiert, der Mensch sei durch seine Natur auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit anderen, welche dieselbe Natur und Würde haben hingeordnet, und darum sei alles, was zu dem Gemeinschaftsleben, wie es sich für vernünftige Wesen zieme, notwendig und nützlich sei, gut; das Gegenteil schlecht. In entsprechender Weise wird aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott die Pflicht abgeleitet, ihm zu dienen und ihn zu verherrlichen. So ergibt sich denn die genauere Definition: „Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältnis zu allen anderen Wesen geziemend oder angemessen ist“ und zwar in den konkreten Verhältnissen, in die er hineingestellt ist; der Mensch soll also „die ihm durch seine vernünftige Natur im Weltganzen zukommende Stellung auswirken“.[1]

Es ist also in diesem Moralprinzip nicht nur die Ordnung der Strebungen und Zwecke innerhalb des einzelnen Individuums mitgedacht, sondern auch die Einordnung des Individuums unter die mit der gleichen Würde (des „Selbstzweckes“) begabten übrigen Vernunftwesen, also in das „Reich der Zwecke“, als dessen Oberhaupt ja auch bei Kant[2] Gott erscheint. Dieses Ideal der harmonisch geordneten Vernunftgemeinschaft ist in der thomistischen Ethik präformiert, ja hypostasiert gedacht in dem „ewigen Gesetz“, das definiert wird als „der Vernunftwille Gottes, der die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet, die Übertretung derselben verbietet“.[3] Bei Kant erscheint dieses Ideal zunächst als „regulative Idee“, aber die Moral führt nach ihm zur Religion, d. i. zur „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“.[4]

Auch ist dieses thomistische Moralprinzip, wenn nicht ganz

---

[1] C. M. 224 f.

[2] Vgl. z. B. Grl. 59.

[3] Die Definition stammt von Augustinus; vgl. C. M. 287.

[4] pr. V. 155.

in gleichem Maße, so doch in ähnlicher Weise[1] abstrakt, bezw. formal wie das Kantsche; so kann es auch als allgemein und ewig gültig bezeichnet werden.[2] Eben die abstrakte Fassung läßt ja eine reiche Fülle von verschiedenen konkreten Anwendungen zu. Der vernünftigen Natur ist z. B. Mäßigkeit angemessen, aber was dieser Mäßigkeit entspricht, kann nach Zeit, Art und Umständen nicht nur bei verschiedenen Menschen, sondern auch bei demselben Menschen sich ändern. Ebenso verbietet das Naturgesetz viele Handlungen nicht absolut und in jeder Beziehung (wie dies z. B. bezüglich Lüge, Meineid, Gotteshaß angenommen wird), sondern nur unter Voraussetzung gewisser Bedingungen und Umstände; es verbietet z. B. nicht jede Tötung, sondern nur die ungerechte; es gebietet nicht unter allen Umständen die Rückerstattung einer hinterlegten Sache, sondern nur, wenn die Rückforderung vernünftig und gerecht ist. Dies aber ist im Einzelfall besonders festzustellen, wozu natürlich, wie Kant richtig bemerkt, eine durch Erfahrung geschulte Urteilskraft nötig ist.

Am deutlichsten tritt die Verwandtschaft mit dem formalen Charakter des Kantschen Prinzips hervor, bei dem Nachweis der inneren Einheit der natürlichen Sittengebote.[3] Diese wird ihnen zugesprochen, weil sich in allen ein gemeinsames Element wiederfinde, das sie untereinander verbinde und das in seiner abstraktesten Fassung zugleich das letzte Reduktiv- wie das oberste Deduktivprinzip der sittlichen Vorschriften darstelle. Dies oberste Sittengebot laute: du sollst die dem vernünftigen Menschen geziemende Ordnung einhalten. Es erweist sich als Reduktiv-

[1] In zweifacher Hinsicht ist es doch konkreter: 1. insofern außer dem Gedanken der Zweckordnung schon eine bestimmtere Vorstellung, was in der Ordnung oben und was unten seinen Platz finden soll, vorschwebt; 2. daß die Bestimmung des Menschen in dem Sich-Auswirken seiner Fähigkeiten gefunden wird. — Daneben ist mit der Verwendung des Begriffs der Menschennatur schon der Gedanke nahegelegt, daß das abstrakte Ideal durch Anwendung auf den tatsächlichen Menschen und seine Verhältnisse zu konkreten sittlichen Forderungen führt; eine Anwendung, die ja auch Kant für seinen formalen Imperativ voraussetzt.

[2] C. M. 230; es verpflichtet den Menschen als Menschen, sofern er Vernunftwesen ist (C. M. 336); was Kant meint mit der Bemerkung, daß der kategorische Imperativ nicht bloß für Menschen, sondern für vernünftige Wesen überhaupt gelte (Grl. 49). — Die thomistische Norm des Sittlichen wird auch als „formale" ausdrücklich bezeichnet C. M. 144.

[3] C. M. 333 ff.

prinzip, insofern man auf dem Weg der Analyse zu ihm als dem letzten Grund aller sittlichen Vorschriften gelangt. So ist z. B. Diebstahl verboten, weil ein geordnetes Zusammenleben der Menschen unmöglich wäre, wenn jeder dem anderen das Seinige gegen seinen Willen wegnehmen dürfte. Das Naturgesetz aber fordert, alles zu meiden, was mit einem geordneten Zusammenleben unvereinbar ist. Wenn ich nun weiter nach dem Grund dieser Forderung frage, so lautet die Antwort: Weil der Mensch seiner Natur nach soziales Wesen ist, so ist alles, was das Gemeinschaftsleben stört, unangemessen (böse), und das Naturgesetz fordert, man solle das Böse meiden. Der oberste sittliche Imperativ ist ferner Deduktivprinzip, insofern sich daraus „an der Hand der Erfahrung"[1] alle sittlichen Gebote ableiten lassen. Es ist also dies oberste Gebot wie der Kantsche kategorische Imperativ auf den konkreten Menschen und seine Verhältnisse anzuwenden, um zu erkennen, was im einzelnen Fall sittlich geboten sei.

Ferner ist die Methode der Aufsuchung dieses obersten Gebots, das ja nichts Anderes als das Moralprinzip in imperativischer Fassung ist, die nämliche wie diejenige, die Kant in der „Grundlegung" handhabt. Dort nimmt er „vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und die Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg".[2] Ebenso hat es nach thomistischer Auffassung der erste allgemeine Teil der Ethik mit der Auffindung und Darlegung des obersten Prinzips zu tun, und er verfährt analytisch. Der zweite Teil hat das gefundene Prinzip synthetisch auf die Menschennatur und ihre Verhältnisse, die nur empirisch zu erkennen sind, anzuwenden.[3]

Auch die Aufgabe, die sich Kant in der „Deduktion" des obersten Imperativs stellt und unlösbar findet, ist in der thomistischen Moralphilosophie nicht außer Acht gelassen. Auch hier stellt sich heraus, daß der oberste moralische Imperativ nicht noch weiter von einem allgemeineren Sittengebot abgeleitet werden kann, daß er also — wenn man innerhalb des Ethischen verbleibt — unbegreiflich ist. Allerdings wird hier im Unter-

---

[1] C. M. 335. [2] Grl. 9.
[3] C. M. 335.

schied von Kant festgehalten, daß er durch die Metaphysik noch tiefer begründet werden könne.

Eine weitere Übereinstimmung mit Kant in dem methodischen Verfahren besteht darin, daß auch hier die subjektive und objektive Seite im sittlichen Erkennen und Handeln geschieden und erklärt wird, daß für die sittliche Wertschätzung die subjektive Seite die eigentlich ausschlaggebende ist. So wird zugestanden, die unmittelbare Norm ist freilich nicht die vernünftige Menschennatur, wie sie an sich ist, sondern wie sie von der Vernunft erkannt wird.[1] Und die Erkenntnis, ob eine Handlung objektiv gut sei, soll abhängen von der Angemessenheit des Zieles (d. h. des Gegenstandes) des Wollens zu der vernünftigen Menschennatur. Als die gewöhnlichen Gegenstände des menschlichen Wollens werden aber die Handlungen selbst bezeichnet; also ist vermittelst der Vernunft zu prüfen, ob die beabsichtigten Handlungen in sich der vernünftigen Natur angemessen sind; wie bei Kant zu prüfen ist, ob die Maxime der in Aussicht genommenen Handlung zum allgemeinen Gesetz tauglich ist. Es wird also hierbei nicht irgend ein Ziel bestimmt und davon das sittliche Gebot erst abgeleitet, sondern die Bestimmung des Gebotes geht vorher, und je nachdem Handlungen als gut oder bös erkannt sind, wird auch das äußere Ziel derselben, bezw. die durch die Handlung zu erreichende Wirkung gut oder böse sein.

Insofern zeigt sich eine tatsächliche innere Verwandtschaft des Verfahrens bei der sittlichen Erkenntnis mit dem, was Kant das Paradoxon seiner Methode nennt, daß nämlich „der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetz (dem er den Anschein nach sogar zugrunde gelegt werden müßte), sondern nur . . . nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse“[2] So ergibt sich auch der tiefere Grund, warum die thomistischen Ethiker ebenso wie Kant die teleologisch verfahrende Ethik, die irgend einen Zweck wie individuelle oder soziale Wohlfahrt oder Kulturentwicklung als höchstes Gut setzt und daraus die sittlichen Gebote abzuleiten sucht, ablehnen. Denn alle diese Güter sind nach thomistischer Auffassung sittlich indifferent; das Prädikat des sittlich Guten kommt im eigentlichsten Sinne nur dem freien Wollen und Handeln zu.[3] Es

---

[1] Cathrein, Philos. Jahrbuch XII 124.
[2] pr. V. 76. [3] C. M. 226.

muß also erst durch die Prüfung an der vernünftigen Menschennatur, die ja die Norm, das Gesetz darstellt, festgestellt werden, ob solche Güter im einzelnen Fall zum äußeren Ziel unseres Strebens gemacht werden dürfen. Auch hier ist es tatsächlich so wie bei Kant, daß „nicht der Begriff des Guten als eines Gegenstandes das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst dem Begriff des Guten, sofern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache".[1]

Allerdings charakterisieren die thomistischen Ethiker ihre Methode selbst als teleologische, insofern als sie erklären, die sittliche Erkenntnis könne nur von dem Endzweck des Menschen abgeleitet werden.[2] Aber, wie wir noch sehen werden, ist in diesem Endzweck, das Sittliche der entscheidende Bestandteil und jedenfalls derjenige, der für dieses Leben der eigentlich maßgebende Zweck sein muß. Nun kann aber auch bei Kant, wie früher gezeigt wurde, das Sittliche wie als Norm, so auch als Zweck aufgefaßt werden; was er als das Paradoxon seiner Methode gegenüber der teleologischen Ethik bezeichnet, bedeutet nur, daß nicht irgend ein außersittlicher Gegenstand als oberster Zweck und damit als entscheidend für den sittlichen Charakter des Handelns angenommen werde, sondern daß für das Wollen und Handeln selbst eine immanente Norm gefunden werde durch die erst bestimmt wird, welche Zwecke (abgesehen von der Realisierung der sittlichen Norm selbst) sittlicherweise angestrebt werden dürfen und sollen.

Weiterhin lehrt die thomistische Ethik:[3] Entschließt sich der Wille frei zu dem, was ihm die Vernunft als sittlich gut vorstellt, so wird er „formal" oder „subjektiv" gut, d. h. gut im eigentlichen Sinne. Nur diese subjektive Gutheit macht den Willen und durch diesen den Menschen wahrhaft gut, und sie wird auch nicht vermindert, wenn der Mensch ohne Schuld über den objektiven sittlichen Charakter der Handlung im Irrtum sich befindet und etwas objektiv Unangemessenes für gut hält; ebenso wenig wird der sittliche Wert des Wollens dann verringert, wenn es ihm unmöglich ist, sich in Handlung umzusetzen. So wird auch hier anerkannt, daß es nichts gibt, was so „ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille".

---

[1] pr. V. 77. [2] Stöckl 3. C. M. 11. 69 ff. [3] C. M. 234 f.

c) Aber ist dem auch wirklich so? Kommt wirklich in der thomistischen Ethik der Eigenwert des Sittlichen zur Anerkennung? Ist sie nicht eudämonistisch, da doch das sittliche Verhalten als Mittel, die ewige Seligkeit zu erwerben, angesehen wird?

Wir kommen damit auf den zweiten Hauptunterschied, den man in der Regel zwischen dieser ethischen Richtung und der Kantschen annimmt. Zwar wird gelegentlich auch von Kant behauptet, er verfalle in Eudämonismus, aber im allgemeinen gilt er doch mit Recht als scharfer Gegner der Auffassung der Moral als Glückseligkeitslehre.

Sehen wir auch hier zunächst zu, worauf sich die Annahme gründet, daß die thomistische Ethik dem absoluten Wert und damit der aus sich verpflichtenden Kraft des Sittlichen nicht gerecht zu werden vermöge. Da ist es denn allerdings nicht schwer, eine Reihe von Grundlehren anzuführen, die wohl in der Tat auch einen gewissen Unterschied von der Kantschen Ansicht einschließen, die aber diesen Unterschied leicht noch viel größer erscheinen lassen, als er in Wirklichkeit ist.

Als „höchster und absoluter“ Endzweck des Menschen wird bezeichnet die Verherrlichung Gottes, die nach ihrer subjektiven Seite darin besteht, daß die Geschöpfe ihn anerkennen und ihm huldigen, nach ihrer objektiven darin, daß sie durch ihre Güte, Schönheit und Vollkommenheit Zeugnis ablegen von der Weisheit und Macht des Schöpfers.[1] Von dem Gedanken an Gott und seine Ehre als den höchsten Endzweck ausgehend, betont man denn auch mit Entschiedenheit gegen Kant: „der Mensch ist nicht Selbstzweck“; auch das Sittliche ist nicht Selbstzweck.[2]

Hier darf aber daran erinnert werden, daß auch Kant die Krönung des Sittlichen durch das Religiöse durchaus anerkennt, und so ist auch er der Ansicht, daß „diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, daß man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt) setzen, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere

[1] C. M. 76. [2] Stöckl 39. C. M. 89. 305.

(auf menschliche Art zu reden) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration)".[1]

Freilich unterläßt es Kant nicht, auch in diesem Zusammenhang hervorzuheben, daß der Mensch wie jedes vernünftige Wesen „Zweck an sich selbst sei, d. i. niemals bloß als Mittel von jemandem (selbst nicht von Gott) ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden".

Aber auch in der thomistischen Ethik wird anerkannt, daß der Mensch „in gewisser Rücksicht"[2] Selbstzweck ist. Diese einschränkende Bemerkung soll nur daran erinnern, daß der letzte Zweck aller Geschöpfe in Gott und seiner Verherrlichung liegt. Nun sieht ja auch Kant keine Beeinträchtigung der Menschenwürde darin, daß der Mensch auch als Mittel, sogar für Menschen, geschweige denn für Gott, diene, er fordert nur, daß er stets zugleich auch als Zweck betrachtet werde. Und dies findet auch in der thomistischen Ethik selbst für das Verhältnis des Menschen zu Gott volle Anerkennung. Es wird hier ausdrücklich zugegeben, daß der Mensch auch von Gott nicht einfach als Mittel verbraucht werde, nicht einfach zu seinem Nutzen da sei. „Der Mensch kann nicht mehr für das Glück oder den Nutzen eines Höheren da sein. Er muß also insofern Selbstzweck sein, als der Nutzen des Weltalls für ihn bestimmt ist, um ihm zur eignen allseitigen Vervollkommnung und schließlich zum vollen Glück zu verhelfen".[3]

Doch selbst wenn wir von Gott und seiner Verherrlichung als dem höchsten Endzweck absehen, so scheint nun auch in der Bestimmung des „untergeordneten sekundären Endzweckes" der Selbstwert des Sittlichen nicht zur Anerkennung zukommen; vielmehr scheint gerade hier der Eudämonismus seinen Einzug zu halten. Als solcher sekundärer Endzweck wird nämlich genannt die „Glückseligkeit" und zwar „die vollkommene und höchste Glückseligkeit".[4] Ganz in Übereinstimmung damit wird dann auch erklärt: der sittliche Imperativ ist nicht ein kategorischer im Sinne Kants; er sagt nicht, daß wir das Gesetz erfüllen müssen, um seiner selbst willen, weil es eben das Gesetz ist, sondern er ist hypothetisch und besagt: „Wenn du dein ewiges Endziel erreichen willst, wie du es nach Gottes Willen

---

[1] pr. V. 157 f. [2] C. M. 78; vgl. 178. [3] C. M. 84.
[4] Stöckl 6. C. M. 76 ff.

erreichen sollst, dann mußt du auch den Willen Gottes, der in dem Gesetz sich ausspricht, erfüllen".[1]

Aber auch hier wird der Unterschied gegenüber der Kantschen Lehre geringer erscheinen, wenn man den Inhalt dieses Endzweckes, der Glückseligkeit, näher betrachtet. Es wird sich dann zeigen, daß auch hier nicht (wie das die von Kant abgelehnte teleologische Methode tut) zuerst ein Gut als Endziel bestimmt und dann hinterher (ohne innere wesentliche Beziehung dazu) dem Sittlichen lediglich als dem Mittel zur Erreichung dieses Endziels sein Wert beigelegt wird.

Die Glückseligkeit soll nämlich gerade darin bestehen, daß das sittlich geordnete Wollen des Menschen sein Ziel erreicht. Sie soll der vernünftigen Natur des Menschen entsprechen und sie wird darum gefaßt als der „Besitz alles Wahren und Guten"; denn „wie alle Fähigkeiten, so streben auch Verstand und Wille von Natur aus nach ihrer Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, nach dem vollkommenen Besitz des ihnen eigentümlichen Gegenstandes oder Formalobjekts". Welches ist nun dieses? Nicht dieses oder jenes konkrete Wahre und Gute, sondern das Wahre und Gute überhaupt. Folglich wird erst das Ziel dieses Strebens erreicht, wenn wir in den Besitz eines Gegenstandes gelangen, der alles Wahre und Gute in sich begreift, d. h. in den Besitz Gottes des Unendlichen. Damit aber ist die Glückseligkeit gegeben.[2]

Was die sinnlichen Triebe betrifft, so sind sie ja den geistigen untergeordnet; für sie wird darum nicht eine vollkommene Befriedigung als notwendiges Ziel postuliert; sie verlangen nur soviel Berücksichtigung, als es die höheren geistigen Triebe und Interessen erheischen, ja aus rein philosophischen Gründen läßt sich die Beseligung des sinnlichen Teiles nicht als schlechthin notwendig zur Seligkeit des Menschen mit Sicherheit nachweisen.[3]

Man sieht, das Endziel des Menschen, die Glückseligkeit ist in durchaus vergeistigter Weise gefaßt; sie enthält zu oberst das sittliche Ideal selbst, insofern das vernünftige Wollen nur in der vollkommenen Realisierung des Guten sein Ziel findet, was der Kantschen Auffassung des höchsten Gutes völlig entspricht.

Auch wird betont: die Seligkeit ist nicht zu denken als passiver Zustand, als untätiges Genießen. Sie ist höchste Tätigkeit der Intelligenz und des Willens in der Erkenntnis und

[1] Stöckl 65. [2] C. M. 77—83. [3] C. M. 83 und 96.

Liebe Gottes; eine Tätigkeit, worin der Mensch zugleich seine höchste Vollkommenheit und Verähnlichung mit Gott erreicht.[1] So ist also die Seligkeit nicht etwas dem sittlichen Wollen Äußerliches und Fremdes, sondern sie enthält das sittliche Wollen selbst in seiner Vollendung gedacht.

Eine Differenz gegenüber der Kantschen Ansicht tritt allerdings insofern hervor, als sein Gedanke, daß das künftige Leben als ein unendlicher Progressus zum Ideal des höchsten Gutes zu fassen sei, abgelehnt wird. Dadurch werde dem Menschen ein Ziel vorgesteckt, das er in alle Ewigkeit nicht zu erreichen vermöge, weil es immer wieder vor ihm zurückweiche, so sehr er sich ihm auch annähere. Der Mensch sei also damit recht eigentlich zu ewiger Tantalusarbeit verurteilt. Gebe es für den Menschen ein Endziel, so müsse er es auch erreichen können, anderenfalls höre es auf Endziel zu sein, und es sei gerade soviel als ob der Mensch gar keine Endbestimmung habe.[2]

Der Unterschied wird weniger groß erscheinen, wenn man die Vorstellung näher auszudenken sucht, daß die Seligkeit in fortwährender Tätigkeit bestehen soll (wobei wir allerdings wohl kaum der Gefahr entgehen, die Grenzen unseres Vorstellen-Könnens zu überschreiten). Tätigkeit setzt doch Fortschritt, Weiterkommen voraus, und soll sie ewig sein (d. h. unendliche Zeit dauern, da wir uns „Tätigkeit“ nur in der Zeit vorstellig machen können), so wäre sie als unendlicher Progressus zu denken. Tantalusarbeit wäre sie nur, wenn sie nicht mit dem erfreulichen Bewußtsein verbunden wäre, daß man wirklich weiter komme. Und das wäre der Fall, wenn die Tätigkeit lediglich Mittel zur Erreichung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes wäre. Aber der Zweck realisiert sich ja unmittelbar in der Tätigkeit, da er in der vollkommenen Betätigung der geistigen Kräfte besteht. —

Noch bleibt uns jetzt ein Punkt zu besprechen, in dem sich in der Tat ein sachlicher Unterschied der thomistischen und der

---

[1] C. M. 98. Stöckl 14, der auch hinweist auf Thomas von Aquin, Summa Theologiae 1. 2. qu. 3 art. 2c: „Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu est imperfecta. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis, unde et actus secundus nominatur. Necesse est ergo, beatitudinem hominis operationem esse.

[2] Stöckl 17. C. M. 101.

Kantschen Ethik herausstellen wird; es handelt sich dabei um die Frage der verpflichtenden Kraft des Sittlichen.

Hier lehren die thomistischen Moralphilosophen: jedes Gesetz setzt einen persönlichen, zur Gesetzgebung berechtigten Willen voraus, der zur Befolgung des Gesetzes verpflichtet.[1]

Zwar ist, wie wir gesehen haben, das Gesetz seinem Inhalt nach nicht von dem freien Willen Gottes abhängig, sondern die natürliche sittliche Ordnung, die für uns die sittliche Norm unseres Handelns ausmacht, ist in der göttlichen Intelligenz von Ewigkeit her ideell präformiert und somit in der göttlichen Wesenheit begründet. Aber diese Norm soll in ihrem einfachen Vorhandensein noch nicht genügen; sie muß uns, so fordert man, als Imperativ, als Gesetz gegenübertreten, das uns verpflichtet, uns in unserem Tun und Lassen dieser Norm anzupassen; denn wenn nicht diese ausdrückliche Verpflichtung durch einen Gesetzgeber hinzukäme, „dann würde für uns der Unterschied zwischen gut und bös doch wieder zu etwas Gleichgültigem, da es ja dann für uns bedeutungslos wäre, ob wir unser Handeln jener Norm konformieren oder nicht"; es wäre gewissermaßen in unser Belieben gestellt, ob wir uns der natürlichen sittlichen Ordnung fügen wollten oder nicht. Mit solchen Erwägungen begründet man die Notwendigkeit einer „Sanktion" des Naturgesetzes. Darunter versteht man „die vom Gesetzgeber für die Übertretung oder Beobachtung der Gesetze verordneten Strafen und Belohnungen".[2] Nur die Aussicht auf Güter und Übel kann den Willen wirksam antreiben, ohne dabei seine Freiheit aufzuheben.

Die „Sanktion" ist nicht identisch mit dem Gesetz (bezw. der Pflicht), sie wird vielmehr vom Gesetzgeber dem Gesetze hinzugefügt, um der Pflicht Nachdruck zu verleihen, so daß, wenn das Gesetz nicht ausreicht, uns zum Guten anzuhalten, wenigstens die Furcht vor Strafe oder Aussicht auf Belohnung uns dazu vermögen soll.[3]

Nun ist schon in diesem Leben eine gewisse Sanktion mit dem Naturgesetz verbunden:[4] in dreifacher Art sind Güter mit seiner Beobachtung und Übel mit seiner Übertretung verknüpft. Wesentlich hängt mit der Befolgung des Gesetzes zusammen

---

[1] Stöckl 56. C. M. 280. 282.
[2] C. M. 321. Stöckl 65 ff.
[3] C. M. 322. [4] C. M. 325 ff.

die Tugend und das Bewußtsein der getanen Pflicht, das zu den höchsten irdischen Gütern gehört; mit der Übertretung aber verbindet sich Steigerung des Hangs zum Bösen, Gewissensunruhe und innere Zerfahrenheit. Naturgemäß (d. h. so, daß die Verknüpfung durch zufällige Umstände verhindert werden kann) ergibt sich aus der sittlich guten Lebensführung Wohlergehen auf geistigem und leiblichem Gebiet, Gesundheit, Leistungsfähigkeit, aus der schlechten das Gegenteil. „Moralisch“ endlich (d. h. durch Vermittlung des freien Willens anderer Menschen) bewirkt das sittlich Gute Achtung, Liebe, Vertrauen, das Böse Schande, Abneigung, Mißtrauen. In ähnlicher Weise wie für das Individuum macht sich die irdische Sanktion für die menschlichen Gemeinschaften geltend. „Lebten alle Menschen beständig nach den Anforderungen des Naturgesetzes, so würde diese Erde trotz mancher unausbleiblichen Beschwerden zu einem halben Paradies“, da sich den größten Teil der Leiden die Menschen gegenseitig bereiteten. Gegen den Einwand, daß ja doch die Schlechtigkeit in der Welt oft weiter komme als die Tugend, wird geltend gemacht, daß die Schlechtigkeit, nicht ihrer Natur nach, sondern nur aus zufälligen äußeren Ursachen dem Menschen nützlich sei, während die Tugend ihrer Natur nach Gutes und nur aus zufälligen äußeren Ursachen Übel im Gefolge habe.

Nun erscheint aber den thomistischen Ethikern die irdische Sanktion nicht als „genügend“[1], weil sie nicht allen vom Gesetz Verpflichteten einen genügenden Antrieb zur Befolgung desselben biete; sie erscheint auch nicht als „vollkommen“, weil Strafe und Belohnung nach ihr nicht stets den Anforderungen der Gerechtigkeit entsprechen. Erst eine jenseitige Sanktion, die in vollkommener und ewiger Seligkeit oder Unseligkeit bestehen soll, wird als genügend und vollkommen bezeichnet. Durch beides wird zugleich der oberste Weltzweck, die Verherrlichung Gottes, erreicht, insofern auch die Bösen unter die sittliche Ordnung gebeugt werden und die Guten zugleich ihre Endbestimmung in der Seligkeit finden.

Erwägen wir zunächst näher die Ansicht, daß zum Sittengesetz, um ihm wirklich den Charakter eines „Gesetzes“ zu geben, notwendig Gott als Gesetzgeber hinzugedacht werden müsse.

Bei Kant haben wir bekanntlich den Gedanken, daß für den

---

[1] C. M. 322. 329.

sittlichen reifen Menschen die sittliche Pflicht Selbstverpflichtung sei. Dagegen wird nun geltend gemacht, dabei entstehe keine wirkliche Verpflichtung, da ich ja diese Pflicht jederzeit nach Belieben aufheben könnte.

Schon Kant hat sich in der Metaphysik der Sitten (255 ff.) selbst eben diesen Einwurf gemacht. Er bemerkt aber mit Recht: Gebe es keine Selbstverpflichtung, so gebe es auch keine Verpflichtung durch andere; „denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur insofern ich zugleich mich selbst verbinde". Soll die Forderung eines Anderen mir Verbindlichkeit auferlegen, so muß ich sie für berechtigt, d. h. mich innerlich bindend anerkennen: das geschieht aber nur durch eigenes Urteil. Kant weist auch auf die Redensart: Ich bin mir das selbst schuldig, hin und betont, daß der Mensch sich bei der Selbstverpflichtung „in zweifacher Qualität" betrachtet: als Vernunftwesen, das sich verpflichtet, und als Sinnenwesen, das gemäß dieser Selbstverpflichtung der „Persönlichkeit" zu Handlungen in der Sinnenwelt bestimmt werden kann.

Bei dem erwähnten Bedenken gegen die Möglichkeit einer Selbstverpflichtung dürfte eben doch nicht genügend auseinandergehalten sein: die Übertretung der Pflicht und die Aufhebung der Verpflichtung selbst. Erstere mag ja leicht eintreten, die letztere schwerlich. Es ist gerade Kants Grundüberzeugung, daß sich in der Pflicht eine überindividuelle Gesetzmäßigkeit und damit unser eigenes geistiges Selbst in uns geltend macht. Prinzipiell der Pflicht absagen würde also bedeuten, daß wir darauf verzichten, eine geistige Persönlichkeit, ein Vernunftwesen zu sein, daß wir unsere Menschenwürde preisgeben. Daß dies nicht eine Sache ist, worüber Laune und Belieben so leichthin entscheiden, das dürfte schon die Tatsache beweisen, daß selbst der, welcher im einzelnen Falle unsittlich handelt, in der Regel dies nicht nur vor den anderen, sondern auch vor sich zu entschuldigen und zu beschönigen sucht, worin doch eine Anerkennung der verpflichtenden Kraft des Sittlichen liegt. Daß aber diese Erscheinung sich nicht nur bei Gläubigen, sondern auch bei Glaubenslosen findet, dürfte doch wohl kaum in Abrede zu stellen sein.

Weiter darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch von der scholastischen Ethik für Gott wenigstens der Gedanke der Selbstverpflichtung als ein gültiger anerkannt wird; „er ver-

pflichtet sich selbst", dem Menschen, wenn er sittlich lebt, die ewige Seligkeit als Lohn zu geben.[1]

Auch wird anerkannt, daß ein Befehl nur dann „verpflichten" (und nicht bloß „zwingen") könne, wenn wir von Haus aus die Überzeugung mitbringen, der Befehl sei rechtmäßig, und es sei unsere Pflicht uns demselben zu unterwerfen.[2]

Allerdings ist dabei an Befehle menschlicher Autoritäten gedacht, aber ist es bei dem Gebote Gottes anders? Wir haben ja gesehen, daß eingeräumt wurde, wenn uns etwas als angeblich göttliches Gebot vorgehalten werde, was deutlich unserem sittlichen Bewußtsein widerspreche, so sei dies ein ausreichender Beweis, daß es nicht von Gott stamme. Also auch hier ist im letzten Grunde die eigene Gewissensüberzeugung, ob ein Gebot rechtmäßig sei oder nicht, dasjenige, was uns die innere Verpflichtung auferlegt.

Bei den Befehlen menschlicher Autoritäten wissen wir allerdings in der Regel den Inhalt des Befehles erst, wenn uns dieser verkündet ist, bezüglich des von Gott gebotenen Sittengesetzes wird dagegen gelehrt, daß er es ausreichend promulgiert habe in der menschlichen Vernunft, insofern diese die natürliche sittliche Ordnung als Norm des Handelns erkenne. Was aber heißt es anders: etwas als Norm erkennen als: sich ihm innerlich verpflichtet fühlen.

Nicht dasjenige Moment ist doch bei einem Befehl das innerlich Verpflichtende, daß ein anderes Wesen befiehlt, d. h. an mein Wollen eine Forderung stellt, sondern die Überzeugung, daß der Inhalt dieser Forderung wirklich recht sei; also dasjenige Moment ist für das Bestehen einer Verpflichtung ausschlaggebend, daß mit dem Inhalt sich für uns der Charakter des Seinsollenden verbindet. Nun braucht uns der Inhalt des göttlichen Gebotes nicht erst besonders mitgeteilt zu werden, da wir ihn schon durch die eigene Vernunft erfassen können. Wenn wir aber so der „natürlichen sittlichen Ordnung" mit unserer Vernunftentwicklung inne werden, so werden wir ihrer inne als einer seinsollenden; womit für uns der Pflichtcharakter derselben schon gegeben ist.

So führt z. B. Cathrein (336) selbst aus, sobald die Vernunft erwache, bilde sie einen allgemeinen Begriff von gut und

---

[1] Stöckl 53. [2] C. M. 319.

schlecht und gelange so allmählig zur Erkenntnis dessen, was dem Menschen im Unterschied von Tier geziemend und ungeziemend, was also gut und böse sei; dabei urteile er — anfangs gewissermaßen instinktiv —, daß das Gute zu tun, das Böse zu meiden sei. Dieses oberste Prinzip der praktischen Vernunft „gründe sich unmittelar auf den Begriff des Guten".

Ebenso legt derselbe Ethiker dar (338 f.): Wie es keinen Menschen gebe, der nicht einsehe, daß dieselbe Sache nicht zugleich und in derselben Rücksicht sein und nicht sein könne, ferner daß das Ganze größer sein müsse als ein Teil desselben, so gebe es auch keinen, der nicht einsehe, daß man das Gute tun und das Böse meiden müsse.

Damit ist doch tatsächlich anerkannt, daß das, was wir als das Gute in uns erfassen, schon ohne weiteres den Charakter des Seinsollenden, des Verpflichtenden für uns trägt; daß wir also wohl nicht weiter fragen können, was oder wer uns denn zum Guten noch einmal besonders verpflichte. Wenn der Gläubige sich dem, was er als Gebot Gottes erkannt hat, unmittelbar verpflichtet fühlt, so beruht das doch darauf, daß er in Gott die unendliche Heiligkeit, d. h. die Sittlichkeit in ihrer reinsten und vollkommensten Verwirklichung, personifiziert glaubt. Also die Überzeugung, daß das, was Gott von ihm fordert, im vollsten Sinne gut sei, enthält den Grund der Verpflichtung. Sittlich gut ist also, man mag es betrachten, wie man will, soviel wie verpflichtend, nur daß wir bei dem Begriff Pflicht noch an den möglichen Widerstand denken, den vielleicht unsere Neigungen dem Guten, bezw. seiner Verwirklichung, entgegensetzen.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß schon von einem spanischen Scholastiker des 16. Jahrhunderts, G. Vasquez, die Ansicht aufgestellt wurde, daß auch abgesehen vom göttlichen Willen das Naturgesetz, d. h. das von der Vernunft erkennbare Sittengesetz, als Gesetz im eigentlichen Sinne bestehe. Dasselbe habe also seine ursprüngliche verpflichtende Kraft nicht erst von dem Willen Gottes, sondern von der Natur des Menschen selbst, sofern sie eine vernünftige sei, und erst an zweiter Stelle trete der verpflichtende Wille Gottes hinzu. Er begründet dies damit, daß viele Handlungen von Natur böse seien, ihr Verbot also von keinem Willen, nicht einmal von dem göttlichen, abhänge.

Diese Ansicht ist allerings schon von dem berühmten Zeitgenossen des Vasquez, von Suarez († 1617) zurückgewiesen

worden und hat auch sonst im allgemeinen Widerspruch erfahren.[1]

Sie würde der Kantschen entsprechen; denn auch ihr wesentlicher Gehalt ist, daß das, was die Vernunft als der Menschennatur angemessen und insofern als gut erkennt, schon in sich — auch ohne ein besonderes göttliches Gebot — den Charakter des Verpflichtenden habe.

Der Widerspruch gegen diese Auffassung scheint mir übrigens nicht sowohl durch sie selbst hervorgerufen zu sein als vielmehr dem Umstand ihren Ursprung zu verdanken, daß man eine mit unserer in naher Beziehung stehende Frage von derselben nicht geschieden hat. Denn unser Problem ist eigentlich nur das rein theoretische, ob „sittlich-gut" gleich „verpflichtend" sei. Eine andere Frage ist dagegen die, ob das als gut Erkannte auch aus sich ein genügend starkes Verpflichtungsgefühl erwecken, also aus sich ausreichend psychische Kraft haben könne, um seine Realisierung im Wollen und Handeln zu erwirken. Das erste ist eine Frage der reinen Ethik: denn es handelt sich hier nur um die genaue Festlegung des Sinnes ethischer Grundbegriffe; das zweite gehört in die angewandte Ethik (nicht zum wenigsten auch in die Pädagogik); denn hier kommt es darauf an, wie nun das Sittliche in der durch Erfahrung zu erkennenden Menschennatur, wie sie tatsächlich ist, zur Verwirklichung zu bringen sei. In Beziehung hierauf meint man nun, für die Menschen, wie sie durchschnittlich sind, würde das Sittliche alle Kraft verlieren, wenn sie zu der festen Überzeugung kämen, es stamme aus ihrer eigenen Vernunft, und wenn Gott mit seiner gewaltigen Majestät nicht mehr hinter dem Gebote stehe. Über diese Frage werden nun die einzelnen, je nach den Erfahrungen, die sie in sich und anderen machen verschieden urteilen. Man kann übrigens in weitgehendstem Maße zugeben, daß für die Menschen nach ihrer tatsächlichen Beschaffenheit der Gedanke an einen allmächtigen Gesetzgeber und die von ihm ausgehende Sanktion unentbehrlich sei, um sie zur Befolgung des Sittengesetzes anzuhalten, und man kann dabei doch festhalten, daß das Gute doch schon in sich das Moment der Verpflichtung berge, und daß der Mensch eine um so höhere Stufe der Sittlichkeit erreiche, je mehr die Rück-

[1] Einen neueren Verfechter derselben, Praxmarer im Philos. Jahrb. (1888) S. 421, sucht Cathrein zu widerlegen, vgl. C. M. 301 ff.

sicht auf die Sanktion, der Gedanke an Lohn und Strafe in ihm als Motiv zum sittlichen Handeln überflüssig werde. Mehr ist im Grunde auch vom Kantschen Standpunkt aus nicht gefordert. Denn die Handlung aus reiner Achtung, die er als die „gute" bezeichnet, stellt doch zugleich das Ideal der Handlung dar, dem wir uns nur annähern können. Es ist also wohl eine erlaubte Rücksichtsnahme auf die Unvollkommenheit und Schwäche der Menschen, wenn wir auch solche Handlungen gut nennen, bei denen die Willensentscheidung mehr oder minder erst durch Neigung oder Furcht tatsächlich herbeigeführt wurde, wenn sie nur nicht den Forderungen des sittlichen Bewußtseins widersprechen.

Wenn wir so bedenken, daß es sich bei dem Problem, ob eine besondere Sanktion des Sittengesetzes notwendig sei, im wesentlichen um eine Frage der angewandten Ethik handelt, bei der die tatsächliche Beschaffenheit der Menschen in ausgiebigstem Maße zu berücksichtigen ist, so werden wir auch in den spezielleren Ausführungen der Thomisten über unsere Frage keinen so scharfen Gegensatz mehr gegen die Kantsche Lehre erblicken. Dies soll noch in einigen Punkten dargetan werden.

Zunächst sei daran erinnert: auch nach der thomistischen Ethik beruht die Pflicht nicht erst auf der Sanktion, sondern sie ist eine Voraussetzung der letzteren.[1]

Ferner wird zugegeben, es sei möglich, aus Pflicht (also aus reiner Achtung vor dem Gesetz) oder aus Liebe zu Gott zu handeln ohne Rücksicht auf Belohnungen und Bestrafungen (in denen ja die Sanktion besteht); ja man glaubt, annehmen zu dürfen, Gott wünsche, daß die Menschen aus solchen „höheren" und „edleren" Motiven sittlich handelten. „Die Guten werden dies auch meistens tun."[2] Man betont nur: „die große Masse der Menschen werde oft in Anbetracht ihrer Schwäche und Sündhaftigkeit zu solcher Höhe der Beweggründe sich nicht zu erschwingen vermögen", und auch für den sittlich relativ hochstehenden Menschen könnten Momente kommen, wo er nur durch Aufbietung aller Arten von Gegenmotiven dem Ansturm der Leidenschaften widerstehen könne.[3]

Was man also fordert, das ist nur die Befugnis, auch solche Handlungen sittlich nennen zu dürfen, die noch mehr oder minder „legal" (nach Kantscher Bezeichnung) sind, und man wird zu-

---

[1] C. M. 322. [2] C. M. 324. [3] A. a. O. Vgl. Kneib 39.

geben müssen, daß auch die Beurteilungsweise des gewöhnlichen sittlichen Bewußtseins in der Regel zu dieser milderen Praxis neigt. Bedenklich wäre dieselbe nur, wenn dadurch das Ideal selbst getrübt, oder der Antrieb, nach ihm zu streben, geschwächt würde. Diese Gefahr zu vermeiden, ist mehr eine pädagogische Aufgabe. Die thomistische Lehre selbst bietet dazu sehr wohl die Möglichkeit, als sie doch, wie wir gesehen haben, tatsächlich festhält, daß die Menschen sittlich um so höher stehen, je mehr die Rücksicht auf die Sanktion, also die Motive der Hoffnung und Furcht, bei der Pflichterfüllung durch vollkommenere ersetzt werden, nämlich die Achtung vor dem Gesetz und die Liebe zu Gott, dem unendlich Heiligen, in dem sich das sittliche Ideal persönlich darstellt.

Es ist nicht schwer, in den auf unsere Frage bezüglichen Äußerungen thomistischer Ethiker ein gewisses Schwanken nachzuweisen, je nachdem sie in das Gute im strengsten Sinne, d. h. in das Ideal sich vertiefen oder an die Verwirklichung desselben durch die Menschen denken. Dort kommt der Gedanke, daß das Gute um seiner selbstwillen zu tun sei, zur Anerkennung, hier beim Gedanken an menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit scheint das Gute völlig nichtig und kraftlos zu sein, jedes Halts zu entbehren, wenn nicht Gott mit seinem majestätischen Gebote und seiner lohnenden und strafenden Macht dahintersteht. So ergeben sich, man darf sagen, aus besorgtem Eifer, nur ja die Verwirklichung des Guten unter den Menschen zu sichern, gelegentlich Ausführungen, die allerdings in scharfem Gegensatz zu der Kantschen Grundansicht stehen; so z. B. wenn Cathrein bemerkt: „Es liegt auf der Hand, daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen mitten in den Stürmen des Lebens zu stützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen als diesem Imperativ mißfallen möchte.“[1]

Aber dabei kann man doch nicht umhin, zuzugeben, daß selbst durch den Glauben an Gott und eine jenseitige Vergeltung die Beobachtung des Sittengesetzes nicht garantiert werde; daß

[1] C. M. 306 f.; vgl. 96. 329.

„selbst die feste Überzeugung von der Ewigkeit der Strafen sich oft ohnmächtig erweist gegen die Verlockung des Bösen“.[1] Das sollte doch davor warnen, die Bedeutung der Sanktion zu überschätzen, ganz abgesehen davon, daß man dabei leicht mit Legalität sich zufrieden gibt, wo es doch eigentlich auf Moralität ankommt.

Also die ganze Frage der „Sanktion“ ist eine solche der angewandten Ethik, und man darf sagen, daß sie nicht eigentlich einen prinzipiellen Gegensatz zwischen den beiden hier verglichenen ethischen Richtungen einschließt. Wohl aber bleibt ein solcher bestehen in der Frage, ob das Gute, als das der vernünftigen Natur Angemessene, schon in sich verpflichtend sei, oder ob es noch einer Willensäußerung Gottes als des Gesetzgebers bedürfe, um dem Guten den Pflichtcharakter zu verleihen.

Wir haben diese Frage bereits oben berührt; es schien aber erforderlich, die damit oft vermischte Frage nach der Sanktion von ihr zu scheiden und ihre Erörterung vorwegzunehmen; wir wollen jetzt auf sie zurückkommen, um zu erkennen, worauf wohl hier der Gegensatz zwischen den Thomisten und Kant im letzten Grund beruht.

Belehrend dafür sind die Ausführungen Cathreins über die sogenannte „philosophische Sünde“. Wenn nämlich die Aussage der Vernunft über gut und bös nicht schon aus sich verpflichtet, sondern ihre verbindende Kraft erst erhält, also zum eigentlichen „Gesetz“ erst erhoben wird durch den Willen Gottes, so würde auch das Wesen der Sünde nicht liegen in dem Zuwiderhandeln gegen die Vernunft, sondern gegen das ausdrückliche Gebot Gottes. Letzteres würde aber für den Atheisten nicht existieren; daraus würde folgen, daß dieser auch nicht eigentlich sündigen könne. Gegen diese Ansicht führt Cathrein aus:[2] „Jeder fühlt diese Gebote als Forderungen, die ihm ohne sein Zutun von einer höheren gesetzgebenden Macht auferlegt werden. . . . Wenn nun jemand mit freier Überlegung ein solches Vernunftgebot in einer offenbar wichtigen Sache übertritt, so hat er notwendig wenigstens das dunkle Bewußtsein, daß er das Gebot einer höheren Macht verletzt und sich dadurch eine schwere Schuld zuzieht. . . . Mag sich einer auch noch so zureden, er sei vollständiger Atheist, zweifellos wird ihm diese Überzeugung nie“.

---

[1] C. M. 331. [2] C. M. 376.

Man darf danach wohl vermuten, daß der letzte Grund für die verschiedene Ansicht in unserer ethischen Frage ein psychologischer ist; daß er beruht in der verschiedenen Art, wie das sittliche Gebot sich in dem menschlichen Bewußtsein geltend macht. Die Behauptung, daß die Erkenntnis dessen, was zu tun und zu lassen ist, also die Stimme des Gewissens, wie das „Gebot einer höheren Macht“ empfunden wird, dürfte im allgemeinen, besonders wenn die Erziehung nicht eine prinzipiell religionslose gewesen ist, zutreffend sein.

In solchen aber, die das Ethische und damit auch das Gewissen zum Gegenstand einer planmäßigen Reflexion machen, kann sich nun doch eine Änderung dieses Bewußtseinszustands vollziehen. Zwar wird eine solche auch dann nicht eintreten, oder vielmehr der Gedanke an Gott wird beim Handeln nur deutlicher werden, wenn das Ergebnis dieser Reflexion die Überzeugung ist, daß uns das Gewissen von Gott eingepflanzt und daß er die Quelle des Vernunftgesetzes sei. Anders wird es sein, wenn der Glaube an einen persönlichen Gott nicht mehr besteht und wenn die ethische Reflexion vorwiegend auf eine empirische Erklärung der Entstehung des Gewissens ausgeht. Wenn dies nun ausreichend erklärt erscheint durch die zahllosen von früh auf an den Menschen herantretenden kategorischen Verbote und Gebote, aus dem psychischen Zwang der Sitte u. a., so mag die Überzeugung, daß es bei der Entstehung des Gewissens sehr menschlich hergegangen sei — zumal wenn sie sich plötzlich an die Stelle der religiösen Auffassung setzt — leicht den Eindruck erwecken, daß die Gebote des Gewissens an sich keine verpflichtende Kraft haben; und daraus mögen gelegentlich recht ungünstige Folgen für die moralische Lebensführung sich ergeben. Weniger wird dies zu fürchten sein, wenn schon der religiöse Unterricht eingeschärft hat, daß die sittlichen Gebote nicht einen willkürlich von Gott den Menschen auferlegten Zwang darstellen, der sie etwa gerade von dem, was dem Leben Reiz geben kann, ausschließt, sondern daß sie zugleich auch Forderungen ihrer eigenen Natur sind, durch deren Beobachtung allein sie sich ihrer eigenen idealen Ausgestaltung nähern kann; wenn ferner die Einsicht besteht, daß die veränderte Ansicht über die Entstehung einer Sache an sich noch nicht ein verändertes Urteil über ihren Wert bedingen muß.

Es scheint mir aber sehr wahrscheinlich, daß auch bei dem,

der nicht mit dem Glauben an Gott auch den Glauben an den absoluten Wert des Sittlichen aufgibt, die ganze Gefühlsresonnanz, die das Gewissensgebot in ihm findet, sich ändert. Solange noch die Überzeugung besteht, daß im Gewissen Gott zu uns redet, da ist seine Stimme ehrwürdiger, gewaltiger und zugleich geheimnisvoller, da die ganze Inbrunst religiöser Gefühle ihr eine höhere Weihe leiht. Auch bei Kant trägt der kategorische Imperativ, der im Gewissen uns ertönt, den Charakter des Erhabenen und Heiligen, das aus der jenseitigen Sphäre in unser Diesseits hereinwirkt; wie der gestirnte Himmel über ihm, so erfüllt das moralische Gesetz in ihm sein Gemüt „mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“.[1] Wenn nun gar durch den Glauben an die jenseitige Sanktion noch all unser Sehnen nach vollkommener Befriedigung und all unsere Furcht vor ewiger Unseligkeit zum Bundesgenossen des sittlichen Bewußtseins gemacht wird, da mag das Gefühl der inneren Nötigung zur Pflicht doch viel intensiver und ergreifender erlebt werden, eine sittliche Entscheidung mag viel mehr das ganze Gemüt in all seinen Tiefen erschüttern.

Derjenige dagegen, bei dem der Glaube an einen persönlichen Gott und eine jenseitige Sanktion nicht mehr besteht, bei dem auch die mächtigen Gefühle, die sich damit verbanden und die ja viel langsamer schwinden als die Vorstellungen selbst, an die sie sich knüpften, fortgefallen oder sehr abgeschwächt sind, der dürfte doch dem Sittlichen innerlich freier gegenüber stehen. Es ist ja für ihn nunmehr eine rein irdische Angelegenheit, deren Bedeutung über dieses Leben nicht hinausreicht. Er wird viel deutlicher das Gefühl haben, daß er wirklich sich selbst verpflichtet, wenn er sich in den Dienst des Sittlichen stellt. Die Autonomie, die Selbstgesetzgebung im eigentlichsten Sinne des Wortes, wird dann auch gefühlsmäßig vielleicht noch reiner zum Bewußtsein kommen können als selbst bei Kant. Denn das Sittliche als solches wird mehr mit dem Gefühlscharakter des absolut Wertvollen als dem des unbedingt Gebietenden sich verknüpfen, und das Subjekt wird sich klar bewußt sein, daß es freiwillig sich für die sittliche Gestaltung des Lebens entscheidet, freiwillig die sittliche Pflicht auf sich nimmt. Das hindert natürlich nicht, daß es mit aufrichtigster und vollkommenster Hingabe mit einer

[1] pr. V. 193.

Art religiöser Innigkeit sich der Idee des Guten und ihrer Verwirklichung weiht.

Es handelt sich also hier um zwei Gestaltungen des sittlichen Bewußtseins, die in einer Zeit, wo Gläubige und Ungläubige miteinander leben und doch auch wohl einander achten lernen, beide notwendig sein dürften. In welcher Art der einzelne sittlich sein kann, darüber nach den tiefen Bedürfnissen seiner eigenen Persönlichkeit zu entscheiden, wird man ihm überlassen müssen.

Wenn aber der religiöse Mensch sich vielleicht in jenes ganz säkularisierte sittliche Bewußtsein gar nicht hineindenken oder richtiger hineinfühlen kann, so soll er doch nicht von vornherein seine Möglichkeit verneinen und die Versicherung dessen, der aus einem solchen Bewußtsein heraus nach sittlicher Lebensgestaltung zu streben erklärt, nicht für Phrase halten. Wenn man glaubt, den Nachweis führen zu können, daß auch der Atheist wirklich „sündigen" könne, so wird man wohl auch zugeben dürfen, daß er echt sittlich zu handeln vermöge.

Andererseits darf man nicht gegen den Frommen leichthin den Vorwurf erheben, seine Sittlichkeit sei heteronom und lohnsüchtig, also gar keine wahre Sittlichkeit. Wir glauben den Nachweis erbracht zu haben, daß auch die ethischen Gedanken die man bei Kant als die reinsten und lautersten ansieht, sich in der thomistischen Ethik finden[1], und Ähnliches dürfte für die anderen Gestaltungen der religiösen Ethik gelten.

Kant selbst hat ja immer betont, daß er mit seinen ethischen Untersuchungen nicht die Sittlichkeit erst erfinden, sondern sie nur so, wie sie im allgemeinen Bewußtsein lebe, zu größerer begrifflicher Deutlichkeit bringen wolle. Nun ist es aber doch Tatsache, daß in unserem Kulturkreis wenigstens das sittliche Bewußtsein der weit überwiegenden Zahl ein religiöses gewesen ist. Kant ist der letzte, der bestreiten würde, daß aus der religiösen Sittlichkeit heraus die reinsten sittlichen Handlungen getan worden sind und getan werden können.

---

[1] Die innere Verwandtschaft dieser Richtungen zeigt sich auch darin, daß sie aus vielfach übereinstimmenden Erwägungen die eudämonistische und evolutionistische Ethik ablehnen.

Vierzehntes Kapitel.

Die Entwicklung der Kantschen Lehre von der menschlichen Freiheit.

1. Das erste Stadium in der Entwicklung von Kants Freiheitslehre zeigt sich in der Schrift *principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio 1755.*[1]

Kant vertritt hier im wesentlichen den deterministischen Freiheitsbegriff von Leibniz und Wolff gegen die Einwürfe des Leipziger Professors Christian August Crusius. Dieser schied die nach „strikter Notwendigkeit“ geschehenden mechanischen Vorgänge und die aus einer Grundtätigkeit der Freiheit hervorgehenden Handlungen der Menschen (und Gottes), welche durch die dazu erforderlichen Bedingungen nicht mehr als vollkommen möglich gemacht werden und daher bei Vorhandensein dieser Bedingungen geschehen, aber auch unterbleiben können. Zur Begründung dieser Unterscheidung führte er aus, durch die notwendige und unveränderliche Verkettung aller Dinge (das stoische Fatum) werde sowohl die wirkliche Freiheit, als auch mit ihr alle Moral aufgehoben. Alles, was nicht tatsächlich geschehe, könne danach auch nicht geschehen, da ja der determinierende Grund dafür fehle; also sei das Gegenteil einer freien Handlung unmöglich. Daß man es sich als möglich vorstellen könne, besage nichts für seine reale Möglichkeit. In dem ersten Weltzustand, der Gott unmittelbar zum Urheber habe, liege also der Grund für alles Weltgeschehen. Die Schuld unserer Handlungen falle dann nicht auf uns, sondern auf Gott; ihm könne mithin keine unsittliche Handlung mißfallen. Warum ziehe er da den Bösen zur Rechenschaft?

Durch diese Erwägungen läßt sich aber Kant nicht darin beirren, daß er festhält: sowohl die physischen Vorgänge wie die freien Handlungen sind determiniert, und zwar jeweils das, was folgt, durch das Vorhergehende und dieses durch das weiter Vorhergehende. Der Unterschied zwischen den beiden Arten von

[1] R. I 3—44; vgl. Paul Menzer, Entwicklungsgang der Kantschen Ethik. Diss. Berlin 1897. 13—17. — O. Thon, Die Grundprinzipien der Kantschen Moralphilosophie 10 f.

Vorgängen besteht nicht in einer größeren oder geringeren Bestimmtheit des Zusammenhanges, sondern darin, daß die freien Handlungen durch intellektuelle Motive, die mechanischen Vorgänge durch äußere Anstöße ohne innere spontane Hinneigung (*absque ulla arbitrii spontanea inclinatione)* nezessitiert werden.

Die Notwendigkeit des Geschehens ist also überall dieselbe. Wie es keine verschiedenen Grade des Wahren gibt, so gibt es auch keine des Determiniertseins. Nicht wie sehr (*quantopere*) etwas notwendig ist, sondern woher (*unde*) es notwendig ist, darauf kommt es an. Nun rührt aber die Determiniertheit der menschlichen Handlungen nicht von außerhalb des Subjekts liegenden Ursachen her, gleich als werde der Mensch gegen seinen Willen durch eine unentrinnbare Notwendigkeit zu seinen Handlungen getrieben, sondern die Ursache liegt in ihm selber, in seinen Neigungen, denen er ja gerne gehorcht.

Gewiß lenken bei jeder Willensentscheidung Motive nach beiden Seiten hin, aber der Mensch entscheidet sich ja freiwillig (*lubens*) für die eine Seite, weil es ihm so gefällt. Zu dem vollständigen Grund der Handlung gehört eben auch diese freiwillige Willensentscheidung (*voluntatis spontanea propensio*).

Aber kann diese noch „spontan" heißen? Gewiß, denn Spontaneität bedeutet nur eine von einem inneren Prinzip ausgehende Handlung. Es genügt, wenn die Handlung mit dem Willen und nicht gegen denselben geschieht bezw. geschehen ist. Die Handlung war an sich nicht unvermeidlich, aber der Handelnde hat sie nicht vermeiden wollen, und so war sie allerdings infolge dieses Wollens und der übrigen Umstände notwendig.

Indifferent verhält sich nur die äußere Handlungsfähigkeit, insofern sie jeglicher Entscheidung des Willens einfach gehorcht. Die Freiheit des Willens selbst darf nicht als Indifferenz aufgefaßt werden. Eine indifferente Willensfreiheit wäre ein Unglück für den Menschen; denn alsdann würden nicht Vernunftgründe, sondern ein Fatum oder ein Zufall ihn determinieren; damit wäre auch alle erziehliche Einwirkung zwecklos.

Freiheitsbewußtsein ist zweifellos vorhanden, aber man muß sich einen richtigen Begriff von Freiheit machen. Frei handeln heißt einfach, seinem Willen entsprechend und zwar mit Bewußtsein handeln, und dies ist durch das Gesetz der Determination nicht ausgeschlossen.

Die Illusion der *indifferentia aequilibrii* beruht auf folgendem:

wir können den Vorstellungen, die unsere Entscheidungen zu motivieren geeignet sind, unsere Aufmerksamkeit zuwenden oder entziehen und sind insofern ihre Urheber. Wir sind uns also bewußt, nicht nur unseren Neigungen entsprechend Gegenstände erstreben, sondern auch die objektiven Gründe dieses Strebens nach Belieben verändern zu können. Aber für diese Lenkung unserer Aufmerksamkeit müssen selbst determinierende Gründe vorhanden sein.

Auch kann es der Fall sein, daß die Gründe, die den Willen nach der einen Seite ziehen, nicht bewußt sind; aber dann entscheidet nicht das obere Begehrungsvermögen, sondern das untere, und der Geist wird gelenkt nach dem Übergewicht der „dunklen“ Vorstellungen.

Der indeterministische Freiheitsbegriff, wonach der Mensch die Fähigkeit haben soll, unbeschadet aller bestimmenden Gründe, ja im Gegensatz zu diesen, zu wählen, ist sinnlos. Die wahre Freiheit kann doch nicht darin gefunden werden, daß man sich durch bloße Laune treiben lassen kann, sie liegt vielmehr darin, daß man durch die Vorstellung des Besten determiniert ist. Je sicherer diese Determination erfolgt, um so freier ist der Mensch.

Die Schuld der moralisch schlechten Handlungen würde nur dann Gott zufallen, wenn die intelligenten Wesen wie die physischen Dinge oder die Tiere sich nur passiv verhielten gegenüber den äußeren Anstößen, die zu Handlungen treiben. Allein das, was durch den Willen intelligenter, mit der Fähigkeit der Selbstbestimmung ausgestatteter Wesen geschieht, das geschieht aus einem inneren Prinzip, aus bewußtem Wollen und dem freien Entscheiden für das eine oder das andere. Was aber dem, der sündigt, gefiel, dessen freier Urheber darf er heißen und dafür verdient er Strafe.

Die Entschließung, trotz des Vorauswissens des Bösen, die Welt zu schaffen, verstößt nicht gegen Gottes Heiligkeit; denn er wollte alle Grade seiner Vollkommenheit in der Welt entfalten, und auch die Menschheit, so jammervoll sie ist, bietet unermeßliche Zeugnisse seiner Weisheit, Güte und Macht. —

In den 50er Jahren fand also Kant an dem von Leibniz und Wolff vertretenen deterministischen Freiheitsbegriff noch vollständig sein Genüge. Das zeigt auch eine Äußerung in seinem

„Versuch über den Optimismus“ (1759)[1]: Man wählt nach Belieben, d. h. das, was vorzüglich gefällt. Das ist vielleicht eine Notwendigkeit im Willen, aber ich will lieber diese gütige Notwendigkeit als die „erdichtete Art von Freiheit, das Schlechtere zu wählen“.

Man sieht, sein Hauptaugenmerk ist auf den sittlichen Wert der Freiheit gerichtet, der natürlich nicht in der Zufälligkeit des Handelns und auch nicht in dem Mangel an bestimmenden Gründen gesucht werden kann. Dabei wird nun noch die bei der „wahrhaft freien“ Handlung vorliegende Determiniertheit durch innere Gründe nicht geschieden von der ursächlichen Bestimmtheit aller Naturvorgänge durch zeitlich vorangehende Momente.

Es ist interessant zu sehen, daß in den Ausführungen der *Nova dilucidatio* Kant in der Hauptsache schon die Argumente vorbringt, die auch die heutigen Deterministen für ihre Ansicht vorbringen. Wenn nun Kant selbst später diesen Standpunkt verlassen und der deterministen Anschauungsweise nur noch eine relative Berechtigung eingeräumt hat, so sollte dies doch den Deterministen zu denken geben.

2. Während der 60er Jahre ist Kants ethische Reflexion mehr auf das Problem des obersten Moralprinzips gerichtet; die Freiheitsfrage wird nur gelegentlich gestreift. Jedoch zeigen manche Äußerungen, daß er von seiner ursprünglichen Sicherheit, seiner Überzeugung von der Richtigkeit des deterministischen Freiheitsbegriffes abgekommen ist.

So bemerkt Kant in dem „einzig möglichen Beweisgrund“ (1762): Was seinen Grund in der freien Wahl habe sei „zufällig“; ferner: die Handlungen aus Freiheit, deren Natur nicht ganz eingesehen werde, hätten eine „nicht genugsam begriffene Zufälligkeit“.[2]

Ebenso heißt es in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ (1762): Der Freiheitsbegriff sei „bisher noch nicht verständlich gemacht“.[3]

Daß das Freiheitsproblem bei der Gestaltung der kritischen Philosophie eine bedeutsame Rolle gespielt hat, darf man wohl aus einer Aufzeichnung Kants aus den 90er Jahren erschließen.[4]

---

[1] R. I 53 f. [2] R. I 208 und 220. [3] R. I 87.

[4] Fragment E. 53 (Reicke, Lose Blätter II 197). — Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich Kant beim Zurückblicken die Problemstellung

Dieselbe lautet: „Es gibt zwei Kardinalprinzipien der ganzen Metaphysik: die Idealität von Raum und Zeit und die Realität des Freiheitsbegriffs. Räumt man die erstere nicht ein, so gibt es keinen synthetischen Satz *a priori* für die theoretische Erkenntnis. Ist das zweite nicht, so gibt es keine solche unbedingt praktische, d. i. keine Pflichtgesetze. Gibt es aber keine von den letzteren, so ist kein Grund da, den Begriff von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu denken als Ideen des Übersinnlichen." In ähnlicher Weise besagt eine Aufzeichnung aus der Mitte der 90er Jahre:[1] „Ein großer Grund, den Unterschied der Objekte als Noumena und Phänomena auch als notwendige Hypothese anzunehmen, ist, daß ohne dieses die Freiheit gar nicht verteidigt werden kann; ohne diese aber vorauszusetzen keine Moralität."

3. Von Interesse ist die kurze Erörterung der Freiheitsfrage in Fragment 6[2]. Hier scheidet sich schon deutlich der Begriff der wahren, sittlichen Freiheit, auf den Kant in seiner ersten Periode — wie der Determinismus überhaupt — im wesentlichen seine Argumentationen aufgebaut hatte, von dem Freiheitsbegriff im weiteren Sinne, in dem das von den Indeterministen betonte Merkmal des nicht notwendig Bestimmtseins hervortritt.

Kant überblickt in der genannten Aufzeichnung die verschiedenen Theorien zur Begründung des moralischen Gebots; sie alle genügen ihm nicht. Freilich findet er in sich ein Prinzip der Mißbilligung unsittlicher Handlungen, aber es ist ihm fraglich, worauf diese Mißbilligung beruht, und zwar, insofern sie „allgemein und unbezwinglich" ist.

Dieses Prinzip kann zugleich gefaßt werden als Einschränkung der Freiheit. Diese ist an sich ein Vermögen „unabhängig von empirischen Gründen zu tun und zu lassen". (Freiheit in indeterministischem Sinne.)

Es fragt sich nun, wie darf ich mich meiner Freiheit überhaupt bedienen. Ich bin zwar frei vom Zwang der Sinnlichkeit, aber eben darum muß ich unter dem einschränkenden Gesetz der Vernunft stehen, sonst könnte ich nicht von meinem eigenen Willen reden; denn diejenige Ungebundenheit, wodurch ich wollen kann, was meinem Willen selbst zuwider ist, und die beweist,

---

etwas anders darstellte, als sie sich ihm bei der Entwicklung der kritischen Philosophie selbst gestaltete.

[1] G. 22 (Reicke III 75). [2] Reicke I 13 ff.

daß ich keinen sicheren Grund habe, auf mich selbst zu rechnen, muß mir im höchsten Grade mißfällig sein, und „es wird *a priori* ein Gesetz als notwendig erkannt werden müssen, nach welchem die Freiheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen der Wille mit sich selbst zusammenstimmt". Diesem Gesetz kann ich nicht entsagen, ohne meiner Vernunft zu entsagen, und dieses Gesetz bestimmt einen Willen, den man den reinen Willen nennen kann. Ihm darf keine Handlung widerstreben, weil sie sonst dem Prinzip der Selbstzufriedenheit widerstrebte, welches die Bedingung aller Glückseligkeit ist. Diese Beschaffenheit des freien Willens, d. h. seine Bestimmtheit durch das Vernunftgesetz (also „die wahre Freiheit") macht des Menschen persönlichen und absoluten Wert aus; alle seine anderen Eigenschaften haben nur bedingten Wert.

Ohne die durch das Gesetz bewirkte innere Einheit des Wollens „muß die Freiheit in unseren eigenen Augen das größte Übel sein, und wir hätten Ursache uns Instinkt (zu wünschen), mithin vernunftlose Tiere zu sein. Mit dieser Einheit ist sie das Größte und eigentlich absolute Gut in jedem Verhältnis."

Nicht darauf wird jetzt mehr die Freiheit begründet, daß die Willensbestimmung nicht auf äußeren, sondern inneren (psychischen) Momenten beruhe: die „wahre" Freiheit besteht vielmehr darin, daß nicht zufällige und lediglich empirisch feststellbare Triebregungen nach ihrer jeweiligen Intensität den Ausschlag geben, sondern daß die Vernunft selbst, in der unser eigentliches Ich besteht, für sich den Willen bestimmt, der nur insofern wirklich unser Wille ist und damit das Prädikat frei verdient.

4. Wie sehr vollends Kant in seiner kritischen Ethik sich vom Standpunkt der ersten Schriften entfernt hat, dafür mag hier ein kurzer Hinweis genügen

In der *dilucidatio* gesteht er ausdrücklich zu, daß die determinierenden Gründe auch für die freien Handlungen in der vorhergehenden Zeit liegen; ohne diese vorhergehende Determination wäre auch ein Vorherwissen der freien Willensentscheidungen durch Gott unmöglich; Determination sei also vorhergehende Determination.

Wie anders urteilt er darüber in der Kritik d. pr. V. (116 f.)! Dort erklärt er: wolle man die Handlungen der Menschen, wenn sie auch durch zeitlich vorangehende Bestimmungsgründe notwendig seien, deshalb frei nennen, weil sie doch aus inneren

Momenten hervorgingen, so sei dies „ein elender Behelf". Alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit sei „Mechanismus der Natur", möge das Subjekt, in welchem der Ablauf geschehe, *automaton materiale* sein, „da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibniz *spirituale,* da es durch Vorstellungen betrieben wird".

Bezeichnend ist hier auch eine Äußerung aus den 90er Jahren: „Nach der Wolffschen Philosophie hält man dafür, daß, wenn auch alle unsere Handlungen, ja jeder Gebrauch der Vernunft in der Zeit prädeterminiert wäre, doch, wenn durch die Vernunft die Begriffe, nach denen wir uns zur Handlung bestimmen, deutlich wären, sie doch frei sein würden. Die Kritik hat das Eigentümliche, daß sie das nicht tut."[1]

So beginnt also die Entwicklung der Anschauung Kants von der Freiheit mit einem völligen Anschluß an die Leibniz-Wolffsche Lehre; wir finden dann eine Periode, in der diese erste Auffassung Zweifeln, ja dem Gefühl des Nichtwissens Platz macht, den Abschluß bildet die Neugestaltung der Freiheitslehre in der kritischen Philosophie, die in einem wesentlichen Punkt im Gegensatz zu der Ansicht der ersten Periode steht.

Fünfzehntes Kapitel.

Die verschiedenen Bedeutungen des Freiheitsbegriffes bei Kant.

1. Es ist eine unerschütterliche Überzeugung Kants, daß Sittlichkeit ohne Freiheit unmöglich sei. Aber gerade an den Begriff der Freiheit knüpft sich eine Fülle von Fragen, deren Lösung erschwert wird durch die Vieldeutigkeit des Begriffs.

Freiheit ist ja an sich ein negativer und relativer Begriff, der nur das Ledigsein von etwas bezeichnet und der erst seinen vollständigen und unzweideutigen Sinn erhält durch Angabe des Faktors, dessen zwingender Einfluß verneint werden soll und desjenigen, der von diesem Zwang ledig gesprochen wird. Infolge der möglichen Verschiedenheit dieser Relationen kann auch die Bedeutung des Freiheitsbegriffes eine recht verschiedene sein. Es wird deshalb unsere nächste Aufgabe sein, den ver-

[1] Reicke, Lose Blätter E. 34 (II 135).

schiedenen Sinn festzustellen, in welchem der Begriff bei Kant vorkommt; und ferner, in welchem Sinne er als vom sittlichen Standpunkt als gefordert erscheint.

Da wäre nun zuerst zu erwähnen die Freiheit des Tuns, die Schopenhauer so reinlich von der Freiheit des Wollens unterschieden hat, mit der sie die populäre Auffassung so leicht verwechselt. Das Subjekt dieser Freiheit ist der Mensch als handelndes Wesen, negiert wird durch diesen Freiheitsbegriff jeder zwingende oder hemmende Einfluß auf unser Tun; seine positive Ergänzung findet er darin, daß unser Tun lediglich bestimmt erscheint durch unser Wollen.

Kant bezeichnet diesen Freiheitsbegriff als „Freiheit im äußeren Gebrauch der Willkür“[1] (oder im äußeren Verhältnis der Menschen zu einander).[2]

Wenn auch Kant die Ausdrücke „Willkür“ und „Wille“ oft ohne Unterschied braucht, so bedient er sich doch des Ausdrucks Willkür mit Vorliebe, wo es sich um die einzelne Willensentscheidung und die äußere Wirksamkeit des Wollens im Tun handelt, dagegen nicht, wo der Wille als Quell des Sittengesetzes gefaßt wird, wo also Wille soviel ist wie „reiner“ Wille, bezw. praktische Vernunft. Verhältnismäßig am deutlichsten ist diese Unterscheidung vorgetragen in der „Metaphysik der Sitten“ (11 f.): „Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Aktus desselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben, in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst“.[3]

---

[1] M. d. S. 13 u. ö. [2] R. VII 198.

[3] Vgl. auch Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik 165 ff.

Mit der „Freiheit im äußeren Gebrauch der Willkür“ haben es die juridischen Gesetze zu tun, die bloß auf äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen und die lediglich Legalität fordern.[1] Das „Recht“ ist so nichts Anderes, als der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“[2]; während der „Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, aus welchem der der Mensch herausgehen soll, um in einen politisch-bürgerlichen zu treten“.[3]

Dieser Begriff der Freiheit, so groß seine praktische Wichtigkeit ist, kommt doch für unsere rein ethische Untersuchung nicht weiter in Betracht.

2. Die zweite Bedeutung, in der der Begriff bei Kant vorkommt, wird von ihm bezeichnet als „praktische Freiheit“ (auch „Freiheit im praktischen Verstande“.)[4] Kant definiert sie als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“.[5] Hier kommt es also nicht darauf an, ob mein Wille in der Lage sei, mein Handeln zu bestimmen, oder ob er durch irgend welche Faktoren daran gehindert werde, sondern auf die Frage, wodurch das Wollen (die „Willkür“) selbst bestimmt werde.

Nun nennt Kant eine Willkür „sinnlich“ (*sensitivum*), sofern sie „pathologisch“, d. h. durch Bewegursachen der Sinnlichkeit (sinnliche Antriebe, Neigungen) affiziert wird. Eine solche sinnliche Willkür kann zwei Formen haben: sie ist tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie durch diese sinnlichen Antriebe zwingend bestimmt wird (pathologisch nezessitiert ist); sie ist freie Willkür, wenn sie „unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann“. Dies letztere gilt für den menschlichen Willen, der „durch sinnliche Antriebe zwar affiziert, aber nicht bestimmt“ wird, da „dem Menschen ein Vermögen innewohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe selbst zu bestimmen“.[6]

---

[1] M. d. S. 13. [2] M. d. S. 31. [3] rel. 108; vgl. R. VII 324.
[4] r. V. 429. 608. [5] r. V. 429.
[6] r. V. 608; vgl. r. V. 429, M. d. S. 12, Hegler 169 f.

Das Tier wird also in allen Fällen nur durch Neigungen und Triebe bestimmt. Es hat insofern „Willkür", weil Kant (im Anschluß an Wolff) das Merkmal der Willkür darin findet, daß ein Wesen durch innere Momente zur Tätigkeit bestimmt werde; der Mensch ist dagegen auch anderen Bestimmungsgründen als den sinnlichen Reizen zugänglich, und darin besteht die Freiheit seiner Willkür.

Von der Freiheit in diesem Sinne behauptet Kant, daß sie „durch Erfahrung" könne bewiesen werden. „Denn nicht bloß das, was reizt, d. h. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswert, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf Vernunft."[1]

Verneint wird also durch diesen Freiheitsbegriff, daß wir genötigt seien, in unserem Wollen sinnlichen Antrieben nachzugeben, wozu als positive Ergänzung hinzutritt, daß wir aus eigener vernünftiger Überlegung heraus uns zu bestimmen vermögen. Bei der Behauptung der praktischen Freiheit in diesem Sinne will Kant die theoretische Frage, wie diese Freiheit im Verhältnis zur Naturnotwendigkeit zu denken sei, noch ganz beiseite lassen. Es handelt sich also hier lediglich um das Bewußtsein der Freiheit, d. h. das Bewußtsein, daß wir fähig sind, unabhängig von den Neigungen nach objektiven, sachlichen Erwägungen uns entscheiden zu können. In diesem Sinne erklärt Kant: „Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte fort. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie

[1] r. V. 608.

als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden".[1]

3. Nun ist hier freilich noch eine weitere Unterscheidung zu machen. Das Vermögen, gegenüber momentanen Impulsen nach vernünftiger Überlegung sich zu entscheiden, das man auch als Selbstbeherrschung bezeichnen kann, ist an und für sich moralisch indifferent, weil es ebensogut in den Dienst sittlichen wie unsittlichen Wollens treten kann. Nur insofern könnte man ihm einen unmittelbaren sittlichen Wert zuschreiben, als von den sinnlichen Antrieben, die dadurch niedergehalten werden, erfahrungsgemäß häufiger die Anregung zum Schlechten als zum Guten ausgeht. Die Vernunft also, welche bei der praktischen Freiheit im Gegensatz zu gerade gegeben sinnlichen Motiven das Wollen bestimmt, kann entweder selbst im Dienste einer (dauernden) Neigung stehen und so „empirisch bedingt" sein, oder sie kann aus sich als „reine" Vernunft den Willen bestimmen. Im ersten Fall ist das Ziel des Wollens „ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit, das Angenehme", im zweiten ein Gegenstand „der reinen Vernunft, das Gute".[2] Dort liefert die Vernunft nur „pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zur Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke", hier dagegen „moralische", „deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist, und die nicht empirisch-bedingt, sondern schlechthin gebieten", und die „Produkte der reinen Vernunft sind".[3]

Somit wäre noch ein speziellerer Fall von der praktischen Freiheit zu unterscheiden: die moralische Freiheit. Dieser Freiheitsbegriff ist es, der mit dem Begriff des Sittengesetzes aufs innigste zusammenhängt, ja das Bewußtsein des moralischen Gebotes in uns führt notwendig auf das Bewußtsein der Freiheit, „indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt".[4]

Negiert wird durch diesen Freiheitsbegriff die Abhängigkeit des Wollens von allem Empirischen und damit von aller „Materie", d. h. allen Objekten des Begehrens, die „Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-selbst Vernunftvorstellungen . . . . . sein".[5] Diese Unabhängig-

[1] Grl. 76 f. [2] r. V. 439. [3] r. V. 607.
[4] pr. V. 35. [5] pr. V. 26 und 39.

keit ist „Freiheit im negativen Verstande“. Die Ergänzung dazu ist die Bestimmung des Wollens durch „die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß“, also durch das Prinzip der Sittlichkeit. Dies ist „Freiheit im positiven Verstande, und der freie Wille in diesem Sinne ist der durchaus sittlich bestimmte Wille“.[1] Denn „Freiheit und praktische Gesetzgebung weisen wechselsweise aufeinander zurück“; sie sind in der Tat gar nicht verschieden: „das unbedingte Gesetz ist bloß Selbstbewußtsein der reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriff der Freiheit“.[2] „Die eigne Gesetzgebung der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande“.[3] Diese sittliche Freiheit wird übrigens von Kant, da sie ja nur eine besondere Form der praktischen Freiheit ist, auch schlechthin als solche bezeichnet: „Praktische Freiheit könnte man auch als Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, außer allein dem moralischen Gesetze, definieren“.[4]

In diesem Freiheitsbegriff tritt neben der negativen Seite, der Unabhängigkeit von allen nicht der Vernunft selbst angehörigen Bestimmungsgründen, die Angabe des Positiven, dessen Unabhängigkeit behauptet wird, stark hervor. In diesem Positiven, dem Vernunftwillen, ist aber selbst wieder ein normierender und insofern bindender Faktor gegeben, eben die innere Gesetzmäßigkeit des vernünftigen Wollens, deren Prinzip Kant im kategorischen Imperativ formuliert hat; „denn wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es, objektiv, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei“.[5] So erklären sich Ausführungen, in den Kant Bedenken dagegen äußert, dem Willen, im Sinne des reinen Vernunftwillens, Freiheit beizulegen. So erklärt er in der Metaphysik der Sitten (26): „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als blos auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden“.

[1] pr. V. 39. [2] pr. V. 34. [3] pr. V. 39. [4] pr. V. 113. [5] U. 52.

4. Übrigens kann man diesen Begriff der moralischen Freiheit selbst wieder in vier verschiedenen Bedeutungen auffassen, die mir aber bei Kant nicht unterschieden zu sein scheinen.

Zunächst kann die Vernunft, inhaltlich betrachtet, als frei bezeichnet werden, sofern sie sich „als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen muß", und man sich unmöglich eine Vernunft denken kann, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinge.[1]

Es würde diese Freiheit sowohl für die theoretische wie die praktische Vernunft gelten. Denn was als Erkenntnis bezw. Willensvorschrift der Vernunft angesehen wird, von dem wird vorausgesetzt, daß es, inhaltlich betrachtet, nicht auf rein Tatsächliches, lediglich empirisch Gegebenes, Außervernünftiges sich stützt, sondern daß es seine Begründung findet in den eignen Normen der Vernunft selbst, die insofern als ein freies, selbständiges, ursprünglich erzeugendes Prinzip angesehen wird, das unabhängig ist von allem, was nicht selbst Vernunft ist.

Nun kann man aber mit „Vernunft" auch die psychischen Vorgänge bezeichnen, durch die das inhaltlich Vernünftige, d. h. der Inbegriff der theoretischen Sätze und praktischen Normen, die wir mit dem Wertprädikat „vernünftig" bezeichnen, zum Bewußtseinsinhalt von Individuen werden kann. Dazu daß der Mensch „vernünftig", d. h. sachlich und objektiv erkennen und beurteilen kann, dazu gehört eine Befreiung von subjektiven Einflüssen aus dem Gebiete der Neigungen und Gefühle, auch von trübenden Momenten im intellektuellen Gebiet selbst, z. B. Vorurteilen, Mängeln der in betracht kommenden Kenntnisse etc. Da diese Befreiung in sehr verschiedenen Graden stattfinden kann, niemals aber eine vollkommene sein wird, so ergibt sich, daß die vollständig in sich gegründete und von allen irrationellen Einflüssen freie Vernunft (nach ihrer inhaltlichen Bedeutung) selbst nur ein ideales Ziel ist für alle wirklichen Erkenntnis- und Beurteilungsvorgänge in den Menschen, die wir als „vernünftig" bezeichnen.

Wir werden die Freiheit in dieser zwiefachen Bedeutung, da es sich hier um die Erkenntnis des Wahren und Guten handelt, wohl besser als theoretische bezeichnen.[2]

Nun ist aber ferner zu nennen die moralische Freiheit in

---

[1] Grl. 77. [2] Vgl. hierzu Sigwart, Logik II 24 f.

dem engeren Sinne, wie Kant diesen Begriff meist braucht. Es ist darunter zu verstehen die volle Übereinstimmung des Wollens mit der Vernunft, bezw. dem Sittengesetz, also dasjenige, was man gewöhnlich auch die wahre Freiheit nennt. Dies wäre die dritte Bedeutung unseres Begriffes.

Kant erklärt nun ausdrücklich, daß wir zu dieser „zur Natur gewordenen, niemals zu verrückenden Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetz", d. h. in den Besitz der „Heiligkeit des Willens"[1] niemals wirklich gelangen können.

Wenn aber andererseits Kant immer wieder versichert, das moralische Gesetz führe uns zur Erkenntnis unserer Freiheit, insofern wir am Sollen inne werden, daß wir können, so ist hier vom moralischen Standpunkt aus Freiheit noch in einer vierten Bedeutung gefordert. Denn hier genügt nicht der Hinweis auf die „wahre" Freiheit, die ja für uns unerreichbares, wenn auch immer anzustrebendes Ideal bleibt, hier ist gemeint die Freiheit als die Fähigkeit, stets uns für das Gute zu entscheiden.

Die beiden ersten von den genannten vier Bedeutungen reichen allerdings über das moralische Gebiet hinaus. Denn als frei muß die Vernunft angesehen werden nicht nur in der praktischen, sondern auch in der theoretischen Erkenntnis, also in der Erfassung des objektiv Richtigen sowohl hinsichtlich des Sollens, als auch hinsichtlich des Seins.

Dabei denken wir zunächst an den Inhalt dieser (theoretischen und praktischen) Vernunfterkenntnis, an das, was Vernunft selbst in ihrer gesetzmäßigen Funktion als gültige Erkenntnis erzeugt hat, unabhängig von allen außervernünftigen Faktoren. So entsteht die erste Bedeutung.

Denken wir sodann an die Fähigkeit des empirischen Menschen sich zu diesem Ideal der Vernunfterkenntnis zu erheben, so haben wir die zweite Bedeutung.

Diese beiden Bedeutungen der Freiheit werden in der Regel wenig beachtet, auch Kant streift sie nur gelegentlich. Wir werden uns deshalb auch damit im folgenden nicht näher zu befassen haben. Es ist jedoch zu beachten, daß diese beiden Bedeutungen des Freiheitsbegriffs von der Idee des Wahren (bezw. Richtigen oder objektiv Gültigen) für das theoretische und praktische Gebiet ebenso notwendig gefordert werden, wie von der

---

[1] pr. V. 99.

Idee des Guten die beiden anderen Bedeutungen, für die allerdings die Bezeichnung „moralische Freiheit“ besser paßt.

Scheiden wir die beiden ersten Bedeutungen als „theoretische Freiheit“ aus, so bleiben noch zwei Bedeutungen, in denen der Begriff der moralischen Freiheit gefaßt werden kann; er selbst aber hat sich uns lediglich als eine speziellere Gestaltung des allgemeineren Begriffs der praktischen Freiheit dargestellt.

5. Von diesem unterscheidet nun Kant endlich noch den „spekulativen“ Begriff der Freiheit. Er sagt darüber: „Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in dem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. . . . Wenn es zu handeln kommt, muß auch der entschlossenste Fatalist, der es ist, solange er sich der bloßen Spekulation ergibt, dennoch, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht, zu tun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre — und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige Tat hervor und kann sie auch allein hervorbringen.“[1]

Man sieht, es handelt sich hier um die theoretische Seite der Frage, um das Begreifen der Freiheit als einer Realität, und zwar behauptet hier Kant, auch bei mangelnder theoretischer Einsicht in diesen Begriff, sei doch der Begriff der praktischen (bezw. sittlichen) Freiheit gültig. Speziell hat er dabei den Begriff der moralischen Freiheit in der vierten der soeben unterschiedenen Bedeutungen im Auge, nämlich im Sinne der Fähigkeit dem Vernunftgebote entsprechend zu wollen. Natürlich kann auch die moralische Freiheit in ihrer ersten und zweiten Bedeutung als theoretisches Problem gefaßt werden. Die Beziehung auf die erste, zweite und vierte der soeben unterschiedenen Bedeutungen ist zu finden in der folgenden Stelle der Kritik d. r. V. (609), wo es heißt: „Ob aber die Vernunft [erste und zweite Bedeutung] selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und

[1] Die Stelle ist entnommen der „Besprechung von Schulz' Sittenlehre für alle Menschen“ von 1783. R. VII 141.

das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft [erste Bedeutung] um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, beiseite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens [vierte Bedeutung], indessen daß die transzendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt“. Hinzugefügt wird, dies Problem betreffe nur das spekulative Wissen und zwar sei diese Frage der transzendentalen Freiheit in der Antinomie der reinen Vernunft hinreichend erörtert werden.[1]

Damit sind wir also auf denjenigen Freiheitsbegriff gekommen, den Kant als „transzendentale Freiheit“ (oder „Freiheit im kosmologischen Verstand“) bezeichnet.[1] Man darf sagen: es ist damit die theoretische (spekulative) Seite des Freiheitsbegriffs (bezw. Freiheitsproblems) gemeint. Seither hatten wir es lediglich mit Freiheit als praktischer Voraussetzung zu tun. Sehr deutlich ist das Verhältnis dieses Begriffs zu dem vorher behandelten der moralischen Freiheit dargelegt in einem Briefe Kants an Kiesewetter vom 20. April 1790; es heißt da: „Die Möglichkeit der Freiheit, wenn sie vor dem moralischen Gesetz betrachtet wird (in der Kritik der reinen Vernunft), bedeutet den transzendentalen Begriff der Kausalität eines Weltwesens überhaupt (ohne darunter besonders die durch einen Willen anzeigen zu wollen), sofern sie durch keine Gründe in der Sinnenwelt bestimmt ist, und daselbst wird nur gezeigt, daß sie keinen Widerspruch enthält. Nun wird durchs moralische Gesetz jene transzendentale Idee realisiert und an dem Willen, einer Eigenschaft der vernünftigen Wesen (der Menschen) gegeben, weil das moralische Gesetz keinen Bestimmungsgrund aus der Natur (dem Inbegriff der Gegenstände der Sinne) zuläßt und der Begriff der Freiheit

[1] r. V. 609. [2] r. V. 428 f.

als Kausalität wird bejahend erkannt, welcher, ohne einen Zirkel zu begehen, mit dem moralischen Bestimmungsgrund reziprokabel ist."[1]

Kant erklärt den transzendentalen Freiheitsbegriff als das Vermögen einer Ursache, „einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte". Er nennt dies auch „Kausalität aus Freiheit"; während die „Naturkausalität" bedeutet, daß alles, was geschieht, eine Ursache hat, und daß mithin die Kausalität (Wirksamkeit) dieser Ursache, die ja zu einer gewissen Zeit begonnen hat, wiederum eine Ursache haben muß. Es ist dies aber ein allgemeines Gesetz, wodurch erst wissenschaftliche Erfahrung möglich ist, und durch dasselbe wird das „ganze Feld der Erfahrung, soweit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt."

Von der transzendentalen Idee der Freiheit besagt nun Kant, daß sich auf diese der praktische Begriff der Freiheit gründe und daß „jene in diesem das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben".[2] Wäre alle Kausalität in der Sinnenwelt Naturkausalität, so würde jede Begebenheit durch eine andere zeitlich vorangehende bestimmt sein, mithin würde auch jede Handlung notwendig eintreten. Gäbe es also keine transzendentale Freiheit, so gäbe es auch keine praktische, „denn diese setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen."

Daß aber neben der Naturkausalität eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen sei, d. i. „ein Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen", daß es also eine „absolute Spontaneität" von Ursachen gebe, wird in dem Beweis für die Thesis der dritten Antinomie zunächst „als zur Begreiflichkeit eines Ursprunges der Welt erforderlich" aufgezeigt. Daraus wird dann die Befugnis abgeleitet, „mitten im

---

[1] Briefwechsel II 152. [2] r. V. 429.

Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln".[1]

Übrigens bemerkt Kant am Schlusse der ganzen Erörterung des transzendentalen Freiheitsbegriffes in der Kritik d. r. V., er) habe dadurch nicht die Wirklichkeit, ja nicht einmal die (reale) Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; „denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinen Realgrunde und keiner Kausalität aus bloßen Begriffen *a priori* die Möglichkeit erkennen können". Nur das habe er darlegen wollen, daß Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit einander nicht widersprächen, daß also die transzendentale Freiheit logisch möglich sei.

Weiter in diesem Problem führt uns die Kritik der praktischen Vernunft. Sie beweist ja, daß reine Vernunft praktisch sei, nämlich im moralischen Gesetz, und damit steht die transzendentale Freiheit fest; ihre objektive Realität wird durch das apodiktische Gesetz der Vernunft bewiesen, denn das moralische Gesetz bringt uns allererst zum Bewußtsein unserer Freiheit.[2]

Daß aber der sittliche Freiheitsbegriff unter den Begriff der transzendentalen Freiheit falle, das hat Kant — nachdem er schon in der Kritik d. r. V. die transzendentale Freiheit wesentlich durch Betrachtung der frei handelnden Menschen illustriert hat — in den Prolegomenen nochmals ausdrücklich hervorgehoben. Er führt hier aus: der Mensch ist in seinen Wollen und Handeln nicht bloß durch subjektive Gründe, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, bestimmt, sondern er hat an seiner Vernunft ein Vermögen, sich durch objektive Gründe, die bloß Ideen sind, und ein Sollen enthalten, bestimmen zu lassen. Das Verhältnis des Entschlusses und der Handlung aber zu den objektiven Gründen ist kein Zeitverhältnis. So kann also die Handlung in Hinblick auf die Wirksamkeit der Vernunft in ihr als ein erster Anfang angesehen werden, insofern sie aber zugleich zur Reihe der Erscheinungen gehört, stellt sie nur einen subalternen (subordinierten) Anfang dar, und sie kann demnach „ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie bloß Erscheinung ist) als der Naturnotwendigkeit unterworfen, angesehen werden".[3]

---

[1] r. V. 372. [2] pr. V. 1 f.
[3] prol. 130 ff.

6. Wenn aber alle Handlungen, sofern sie Erscheinungen, also überhaupt erfahrbar sind, unter Naturnotwendigkeit stehen, so folgt, daß die transzendentale Freiheit niemals in der Erfahrung angetroffen werden kann, d. h. daß man die Freiheit für die theoretische Erkenntnis durch Erfahrung nicht erweisen kann. Deshalb wendet sich auch Kant in der Kritik d. r. V. entschieden gegen diejenigen, welche glauben, die Freiheit nach empirischen Prinzipien, wie jedes andere Naturvermögen erklären zu können, und die sie als psychologische Eigenschaft betrachten, deren Erklärung lediglich von einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens abhänge.[1]

Man hat nämlich einerseits zugegeben, daß die Handlungen der Menschen durch zeitlich vorangehende Bestimmungsgründe notwendig seien, aber man hat zugleich die Handlungen dennoch als freie bezeichnet, weil „es doch innere, durch unsere eignen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eignen Belieben bewirkte Handlungen“ seien.[2] Aber dieser „komparative“ Begriff von Freiheit negiert nicht die Naturnotwendigkeit selbst bezüglich der angeblich freien Handlung, sondern nur die Bestimmung durch äußerliche Ursachen, während er dagegen zugibt, daß die naturnotwendig wirkenden Bestimmungsgründe im Inneren des Handelnden liegen. Kant nennt diesen Begriff der Freiheit deshalb einen „elenden Behelf“, womit einige glaubten, das schwere Problem, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet hätten, durch eine „kleine Wortklauberei“ auflösen zu können. Es komme nämlich bei der Frage nach „derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grund gelegt werden muß“, gar nicht darauf an, ob die Naturkausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekt (als aus Instinkt oder Vernunft hervorgehende) liegen, oder durch äußere zur Wirksamkeit komme, sondern ob diese

[1] pr. V. 114 ff. — Diese ausführliche Polemik richtet sich, wie wir gesehen haben, gegen den Begriff der Freiheit, wie ihn Leibniz gefaßt und wie ihn Wolff und seine Schüler, auch Kant selbst früher, vertreten hatten, wonach Freiheit darin besteht, daß der Mensch zwar mit Notwendigkeit in seinem Wollen und Handeln determiniert ist, aber nicht von außen, sondern von innen, durch seine eignen Vorstellungen.

[2] pr. V. 116.

Bestimmungsgründe ihren Grund in einem vorigen Zustande haben. Ist das der Fall, dann sind die Bestimmungsgründe des Subjektes in dem Zeitpunkt, in dem es handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt. Alsdann aber steht es unter Naturnotwendigkeit. Mag man ihm auch psychologische Freiheit beilegen, weil die bestimmenden Vorgänge seelische sind: „transzendentale“ Freiheit, die als „Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß“, ist nicht vorhanden; ohne diese ist aber auch „kein moralisch Gesetz und keine Zurechnung nach demselben möglich“; denn die moralische Beurteilung und Zurechnung setzt voraus, daß eine Tat hätte unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, daß sie hätte unterlassen werden sollen. Der Mensch gehört dann ganz zum „Mechanismus der Natur“, er ist ein *„automaton spirituale“*, ein „denkender Automate, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre“[1]; seine Freiheit wäre dann nicht besser, „als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“.[2]

Auch der Begriff der Verbindlichkeit werde, so erklärt Kant, mit der transzendentalen Freiheit gänzlich aufgehoben. Das Sollen des praktischen Gesetzes versetze uns in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette. Dächten wir uns unserem Willen nach nicht als frei, so sei das sittliche Gebot „unmöglich und ungereimt“; es bleibe uns dann nichts übrig, als „abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelst der Natururursachen in uns für Entschließungen wirken werde, nicht aber, was wir von selbst als Urheber tun können und sollen“.[3]

So lange wir lediglich die Freiheit im praktischen, bezw. moralischen Sinne betrachteten, konnten wir uns mit der Feststellung des Freiheitsbewußtseins begnügen, die theoretische Frage, ob denn wirklich eine solche Freiheit existiere, und wie

---

[1] pr. V. 122.

[2] pr. V. 118. — Auch in der erwähnten Rezension von Schulz' Sittenlehre R. VII 138 bezeichnet Kant die von diesem vertretene Lehre, daß „der Wille unter den strengen Gesetzen der Notwendigkeit stehe“, als „Fatalismus“, als ein alle Moral affizierendes, gewaltsames Prinzip, wodurch alles menschliche Tun und Lassen in ein bloßes Marionettenspiel verwandelt würde; vgl. pr. V. 119. 122.

[3] R. VII 141.

sie neben der Naturkausalität bestehen könne, konnte man vorläufig dahingestellt sein lassen. Mit dem Begriff der transzendentalen Freiheit nimmt Kant zu diesem theoretischen Problem Stellung, und zwar so, daß er zu zeigen sucht, das Freiheitsbewußtsein (die praktische Freiheit) setze notwendig Freiheit im strengsten Sinne (transzendentale Freiheit) voraus. „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden".[1] Diese „transzendentale" Freiheit aber ist zwar nach Kant logisch denkbar, aber nicht theoretisch erkennbar.

7. Man kann hier noch die Frage aufwerfen, inwiefern die vier verschiedenen Bedeutungen, die wir an dem Begriff der praktischen Freiheit im engeren Sinne (d. h. soweit sie sich mit der „theoretischen" und der „moralischen Freiheit" deckt) unterschieden haben, bei Kant in der Behandlung der theoretischen Seite dieses Begriffes, also der transzendentalen Freiheit in deutlicher Sonderung voneinander sich geltend machen; denn in der oben betrachteten Stelle (r. V. 609) gingen drei von diesen Bedeutungen durcheinander.

In der ersten Bedeutung bezeichnete der Begriff die Selbstständigkeit der Vernunft, inhaltlich betrachtet, ihr Entrücktsein aus der Macht des Irrationellen, des bloß Tatsächlichen.

Diese rein inhaltliche Auffassung der Vernunft macht sich bezüglich der transzendentalen Freiheit da geltend, wo Kant hervorhebt: „das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen sei kein Zeitverhältnis"; hier gehe das, was die Vernunftkausalität bestimme nicht der Zeit nach vorher, weil „Gründe der Vernunft allgemein, aus Prinzipien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben". Insofern also für die Kausalität der Vernunft objektive Gründe, die selbst Ideen sind, als bestimmend angesehen werden, „würde sie in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein".[2]

---

[1] Grl. 74.

[2] prol. 130 ff. — Durch denselben Gedanken an die zeitlose (und in diesem Sinne „ewige") Gültigkeit des Vernünftigen erklären sich wohl auch ähnliche Stellen in der Kritik d. r. V., z. B. 444: „Sie, die Vernunft, ist

Die zweite Bedeutung bezog sich auf die Fähigheit, das objektiv Vernünftige zu erfassen, es als Bewußtseinsinhalt im Verlauf der psychischen Vorgänge zu realisieren, und zwar schien uns diese Fähigkeit, sich loszumachen von dem Gebundensein an den Verlauf des seelischen Geschehens und an die Beschränkungen unserer gegebenen Natur, sowohl für die Erkenntnis des Wahren wie die des Guten notwendig. In dieser doppelten Beziehung hat auch Kant gegenüber dem Naturmechanismus die Freiheit zu behaupten gesucht. So führt er in der schon erwähnten Rezension von Schulz' Sittenlehre aus, daß auch die Wahrheitserkenntnis nicht ohne Freiheit möglich sei; daß jeder, der einen Satz als wahr aufstelle „im Grund seiner Seele" voraussetze, daß „der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urteil zu bestimmen, das Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanismus der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, stehe". Ohne diese Freiheit des Denkens gebe es überhaupt keine Vernunft. Ebenso müsse man aber auch Freiheit des Willens voraussetzen, wenn man „den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäß verfahren und nicht ein Spiel seiner Instinkte und Leidenschaften sein wolle".[1]

In der dritten Bedeutung haben wir die moralische Freiheit im Sinne des Ideals der wahren Freiheit. Sie liegt bei Kant vor an den zahlreichen Stellen, wo der freie Wille gleichgesetzt wird dem vom Vernunftgesetz bestimmten.

Für diesen Willen, führt Kant aus, kann kein anderer Bestimmungsgrund zum Gesetz dienen, als bloß die „allgemeine gesetzgebende Form". Mithin muß er als ganz unabhängig vom Naturgesetz der Erscheinungen gedacht werden. „Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d. i. transzendentalen Verstand".[2]

Viertens schien in dem Begriff der moralischen Freiheit enthalten die Fähigkeit, das als Vernunftgebot Erkannte auch zu wollen, oder, anders ausgedrückt, das Vermögen der Vernunft, den empirischen Willen zu bestimmen. Diese Bedeutung des Begriffs findet sich bei Kant in der Erörterung der transzenden-

allen Handlungen der Menschen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmt in Ansehung derselben".

[1] R. VII 141. [2] pr. V. 34.

talen Freiheit recht häufig. Es mag genügen, eine Stelle anzuführen: „Von der Vernunft kann man nicht sagen, daß vor demjenigen Zustand, darin sie die Willkür bestimmt (!), ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird". Man kann ihre Freiheit „nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen", „sondern auch positiv als ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, daß in ihr nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt".[1]

Sechszehntes Kapitel.

Die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter.

1. Für Kants Freiheitslehre ist es charakteristisch, daß er sowohl die Forderungen unserer Erkenntnis, als auch die unseres sittlichen Bewußtseins in ihrer Gegensätzlichkeit durchaus anerkennt, und daß er doch eine Versöhnung dieser widerstreitenden Ansprüche unternimmt, ohne daß er aber dabei versucht, den Gegensatz zu verschleiern oder lediglich die eine Seite als berechtigt nachzuweisen.

Er gibt einerseits unumwunden zu: soll „Erfahrung", d. h. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne möglich sein, so muß notwendig vorausgesetzt werden, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und zwar bezeichnet er dabei mit „Erkenntnis der Gegenstände der Sinne" nicht nur die Erkenntnis der Gegenstände des äußeren, sondern auch der des inneren Sinnes, d. h. der psychischen Vorgänge. Also mathematische Naturwissenschaft im weitesten Umfange wie andererseits Psychologie als Wissenschaft können nur bestehen unter der Voraussetzung, daß alle die Vorgänge, die sie betrachten, unter der Herrschaft der Naturkausalität stehen.

---

[1] r. V. 442, vgl. pr. V. 35 f. 117.

Freilich ist diese Naturnotwendigkeit, kein empirischer, sondern ein apriorischer Begriff, insofern er Erfahrung erst möglich macht, aber daß sie kein leerer Verstandesbegriff ist, zeigt sich darin, daß sie durch Erfahrung bestätigt wird und ihre Realität an Beispielen der Erfahrung erweist. Insofern scheint die Naturnotwendigkeit vor der Freiheit etwas vorauszuhaben; denn die letztere ist „nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist“.[1]

Die Moral setzt allerdings, nach Kants Überzeugung, Freiheit im strengsten Sinne, d. h. transzendentale Freiheit voraus. Hätte nun die Kritik der theoretischen Vernunft erwiesen, daß sich Freiheit gar nicht denken lasse, dann müßte die Freiheit und damit die Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Platz räumen, denn es wäre an sich kein Widerspruch, nichts Undenkbares, daß es keine Freiheit und keine Sittlichkeit gebe[2] — eine Ausführung, die zeigt, daß Kant den Primat der praktischen Vernunft nicht in dem Sinne auffaßt, daß dadurch das von der theoretischen Vernunft als in sich widersprechend Erklärte doch als wirklich behauptet werden könnte.

Leicht würde uns aber der Verzicht auf Freiheit nicht werden; denn wir stehen vor der Tatsache, daß sich alle Menschen dem Willen nach als frei denken, und daß daher alle Urteile über Handlungen kommen, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Und in praktischer Absicht, d. h. soweit es aufs Handeln ankommt, ist „der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln“.[3]

So wird man also doch wohl voraussetzen müssen, daß kein wirklicher Widerspruch in dem Begriffe der Freiheit und auch kein solcher zwischen dem Freiheitsbegriffe und dem Begriffe der Naturnotwendigkeit besteht; denn die Vernunft „kann ebensowenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben.“ Nun erscheint es allerdings auf den ersten Blick durchaus widersprechend, daß eben dieselben menschlichen Handlungen, die doch als Erscheinungen unter die Naturkausalität gehören, daß diese auch zugleich frei sein sollten. Aber es wird doch gründlich zu

[1] Grl. 85. [2] r. V. 25. [3] Grl. 85 f.

untersuchen sein, ob dies kein Scheinwiderspruch ist, ob er nicht auf überzeugende Weise beseitigt werden kann, gesetzt auch, man könnte niemals theoretisch erkennen, wie Freiheit möglich sei.[1]

2. Kant glaubt nun den Widerspruch dadurch als einen nur scheinbaren nachweisen zu können, daß er seine Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" herbeizieht. Wäre diese Unterscheidung nicht gemacht, so müßte der Grundsatz der Kausalität „und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d. h. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt, (als Sache an sich selbst) genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte". Hat aber die Vernunftkritik richtig „Ding an sich" und „Erscheinung" unterschieden, so kann der Widerspruch vermieden werden, da der Grundsatz der Kausalität sich nur auf Erscheinungen bezieht, und so wird „eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einen Ding an sich selbst angehörig, jenem (d. h. dem Naturgesetze) nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht".[2]

Auf diese Weise kommt man allerdings nur dazu, die Freiheit als nicht im Widerspruch mit sich und der Naturnotwendigkeit stehend zu „denken", man kann sie nicht als Eigenschaft eines Wesens, das Wirkungen in der Sinnenwelt ausübt „erkennen", weder durch spekulative Vernunft noch durch empirische Beobachtung, weil uns die Anschauung fehlt; denn alles wovon wir anschauliche Erfahrung haben, müssen wir in die Zeitreihe einordnen und damit der Naturkausalität unterstellen.

3. Kant bemerkt einmal gegen einen Deterministen, er spreche sich die Freiheit, die er doch in einem rechtschaffenen Lebenswandel betätige, selbst ab, weil er seine praktischen Grundsätze mit seinen spekulativen sonst nicht in Einklang zu bringen

[1] r. V. 24. [2] a. a. O.

vermöge. Kant meint demgegenüber, daran würde, „wenn es auch niemand gelänge, in der Tat nicht viel verloren sein“.[1]

Trotz dieser Ansicht und trotz der zugestandenen Unerkennbarkeit der Freiheit auf theoretischem Wege, hat sich Kant nicht damit begnügt, im allgemeinen auf die Möglichkeit hinzuweisen, Naturnotwendigkeit und Freiheit zu vereinigen, indem man die erstere in den Bereich der Erscheinungen, die zweite in die Sphäre des Dings an sich verlegt, sondern er hat sich die größte Mühe gegeben, auch im einzelnen zu zeigen, wie „Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei ebendenselben Handlungen, [je] nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden“.[2] Er versucht dies in seiner Lehre vom „intelligiblen“ und „empirischen Charakter“, die wir nunmehr näher zu prüfen haben.[3]

„Intelligibel“ heißt nach Kant „dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist“.[4] Wenn nun etwas, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, als Ding an sich auch ein Vermögen hat, welches zwar kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch Erscheinungen verursacht, so kann man die Kausalität eines solchen Wesens auf zweifache Weise betrachten, „als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich und als sensibel nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt“. Da aber zu den Erscheinungen ein Ding an sich als zugrunde liegend gedacht werden muß, so hindert nichts, daß wir demselben außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, auch eine Kausalität beilegen, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkungen in der Erscheinung angetroffen werden.

Jede wirkende Ursache muß nun aber einen „Charakter“ haben, d. h. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar

---

[1] R. VII 142 (über Schulz' Sittenlehre). [2] r. V. 434.

[3] Es kommen hierfür besonders folgende Ausführungen Kants in Betracht: r. V. Vorrede zur 2. Auflage 23 ff., ferner die Behandlung der dritten Antinomie 368—374, 428—445; auch 605—609. Prol. § 53 (122 ff.). Grl. 3. Abschn. (74 ff.) pr. V. 114—129.

Vgl. ferner R. Falckenberg, Über den intelligiblen Charakter. Ztschr. f. Phil. N. F. 75 (1879) 29—85, 209—250. Hägerström, Kants Ethik 607—801.

[4] r. V. 432. — Die folgende Darlegung schließt sich, wo nichts anderes bemerkt ist, an die Kr. d. r. V. an.

nicht Ursache sein würde. Und so würden wir einem „Subjekte der Sinnenwelt“ erstens einen empirischen Charakter beilegen, der das Gesetz darstellt, wonach seine Handlungen mit zeitlich vorangehenden Bedingungen notwendig zusammenhängen, zweitens einen intelligiblen Charakter, „dadurch es zwar die Ursache seiner Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist“.

Der Mensch ist eben „eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß“. Als solche muß er ein Gesetz seiner Wirksamkeit, d. h. einen empirischen Charakter haben, der zu bemerken ist durch die „Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äußert“. Bei den unbelebten Wesen, ferner bei Pflanzen und Tieren finden wir keinen Grund, uns ein Vermögen anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur, sich eingeschlossen, als Gegenstand der Sinne erkennt, erkennt sich selbst auch noch auf einem zweiten Wege, nämlich durch bloße Apperzeption. Und zwar greift diese zweite Erkenntnis da Platz, wo er nicht rezeptiv, also Eindrücke des äußeren und inneren Sinns aufnehmend, sich verhält, sondern wo er aktiv sich betätigt. Am reinsten zeigt sich diese Aktivität in den Betätigungen, die man der Vernunft zuschreibt; denn für diese ist das empirisch Gegebene, das lediglich rezeptiv aufzunehmen ist, nicht das ohne weiteres Gültige, sondern sie entwirft mit völliger Spontaneität eine eigne Ordnung nach Ideen, die Ordnung des Seinsollenden, die sie als Norm an das empirisch Gegebene heranbringt. Nach dieser Ordnung, nämlich der sittlichen, erklärt die Vernunft Handlungen für notwendig, die nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden; sie setzt aber voraus, daß sie in bezug auf dieselben Kausalität haben könne; „denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten“.

Hat nun aber die Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen, so muß sie auch „einen empirischen Charakter von sich“ zeigen, „weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen“. So hat jeder Mensch „einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts Anderes ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt“.

Zu erkennen vermögen wir diesen empirischen Charakter nur durch Erfahrung, indem man aus den Handlungen die Regel derselben zu erfassen sucht. Angenommen, wir hätten den empirischen Charakter eines Menschen vollständig erkannt, so würden wir einsehen, daß „alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt" seien, und daß es keine einzige Handlung gebe, „die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten".

4. Hinsichtlich des empirischen Charakters „gibt es also keine Freiheit". Mit dem empirischen Charakter aber haben wir es lediglich zu tun, wenn wir uns beobachtend verhalten, wenn wir also theoretische Erkenntnis von den Innenvorgängen und ihren Ursachen gewinnen wollen, wie das in der Psychologie der Fall ist.

„Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprung nach zu erklären (!), sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Wort, vergleichen wir sie in praktischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die der Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen geschehen mußte."

Bisweilen finden wir nun aber auch, daß die Ideen der Vernunft wirklich die menschlichen Handlungen, also Erscheinungen, bestimmt haben. Wie ist das zu denken? Wir haben gesehen, die Handlung als Erscheinung ist durch den empirischen Charakter (die „Sinnesart") notwendig bestimmt. „Dieser ist wiederum im intelligiblen Charakter (der Denkungsart) bestimmt", der ja nichts Anderes ist als die Vernunft in ihrer gesetzmäßigen Wirkungsweise. Die reine Vernunft ist aber ein bloß intelligibles Vermögen, in ihrem Wirken der Zeitform nicht unterworfen; sie ist nicht von zeitlich vorhergehenden Bedingungen abhängig, denn sonst würde sie selbst in die zeitlich verfließende Erscheinungsreihe gehören. Wenn also die Vernunft Wirkung in Beziehung auf die Erscheinungen haben soll, so ist sie als ein Vermögen zu fassen, „durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt". Denn die Bedingung, die

in der Vernunft liegt, ist selbst empirisch unbedingt, sie ist also nicht sinnlich und fängt nicht selbst an.

Die reine Vernunft handelt also frei, und diese Freiheit kann man negativ bezeichnen als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen und positiv als ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt.

Jede Handlung kann nun einerseits als Erscheinung in der zeitlichen Reihe der Erscheinungen und damit als notwendig aus dem empirischen Charakter und den anderen in Betracht kommenden Bedingungen folgend aufgefaßt werden: insofern eignet ihr keine Freiheit. Sie kann aber auch als „unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters" der frei handelnden reinen Vernunft angesehen werden und insoweit kann sie auch als frei betrachtet werden.

Durch diese Darlegung glaubt Kant wenigstens so viel gezeigt zu haben, daß in ein und derselben Handlung Freiheit und Naturnotwendigkeit ohne Widerspruch gedacht werden könne.

5. Wenn wir nun aber diese Darstellung etwas genauer zergliedern, so werden sich doch eine Reihe von Schwierigkeiten aufdrängen.

Schon auf die Frage: wem wird der intelligible und empirische Charakter beigelegt, finden wir bei Kant zwei verschiedene Beantwortungen, die sich schwerlich vereinigen lassen.

Die erste Antwort lautet: Träger des intelligiblen und empirischen Charakters ist der „Mensch"[1], das „handelnde Subjekt"[2]; und zwar hat der Mensch seinen intelligiblen Charakter, d. h. das Gesetz seiner intelligiblen Kausalität (seines Vernunftwirkens) als „Ding an sich"[3], als „Noumenon"[4], als „transzendentales Subjekt"[5]; während er den empirischen Charakter besitzt als „Erscheinung"[6], als „Teil der Sinnenwelt"[7]: als *„causa phaenomenon"*.[8]

---

[1] r. V. 437. [2] r. V. 433 f. [3] r. V. 433.
[4] r. V. 434. 437. [5] r. V. 437. [6] r. V. 435. [7] r. V. 433.
[8] r. V. 437. — Die hier konstatierte Doppelheit im Menschen findet auch noch andere Bezeichnungen. Das Noumenon des Menschen wird auch bezeichnet als die „Persönlichkeit" pr. V. 105, das „unsichtbare Selbst" (pr. V. 194; rel. 209), die „Idee des moralischen Gesetzes", die „Idee der Menschheit" rel. 27.

Der Mensch als *homo phaenomenon* dagegen heißt auch „vernünftiges Naturwesen", *„animal rationale"*, da er nichts anderes ist als ein Glied „im System der Natur", M. d. S. 257. 236. 279.

Die zweite Antwort dagegen besagt: die Vernunft selbst hat den intelligiblen und empirischen Charakter. So heißt es r. V. 439: angenommen: „die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen: so muß sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen".

Eine weitere Schwierigkeit ist folgende. Wiederholt betont Kant, was ja auch aus seinem ganzen System folgt, daß für den intelligiblen Charakter die Zeitform nicht gilt, daß in ihm „nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt", dennoch aber wird er bezeichnet als „tätiges Wesen", das seine Wirkungen in der Erscheinungswelt anfängt, während in ihm nichts anfängt[1]; ferner wird gesagt, daß sich der Mensch den intelligiblen Charakter „selbst verschafft".[2] Auch von dem „empirischen" Charakter heißt es einerseits, daß er „beständig"[3] ist, andererseits soll man ihn doch in seiner „Entstehung" untersuchen können, wobei er als sich entwickelnd, mithin veränderlich gedacht wird.[4]

Was ferner die Erkennbarkeit des intelligiblen und empirischen Charakters betrifft, so besteht bezüglich des letzteren keine Schwierigkeit, bezüglich des intelligiblen Charakters aber sollte man annehmen, daß er als unerkennbar bezeichnet werden würde, da zur Erkenntnis Begriff und Anschauung zusammenwirken müssen, der intelligible Charakter aber dasjenige ist, was nicht erscheint, wovon also keine Anschauung möglich ist. Gleichwohl erklärt Kant gelegentlich, daß er „durch bloße Apperzeption erkannt" wird.[5]

In ganz besonderem Maße endlich erheben sich Bedenken, wenn wir uns klar zu machen suchen, in welchem Verhältnis der intelligible und der empirische Charakter zueinander stehen.

Auch hier finden wir bei Kant zwei verschiedene Auffassungen, deren Vereinigung unmöglich sein dürfte. Nach der einen ist der empirische Charakter „bloß die Erscheinung" des intelligiblen.[6] Daraus wäre doch sicher zu folgern, daß ie in

---

[1] r. V. 434. — Es ist leicht ersichtlich, wie hier zwei Bedeutungen von „Vernunft" (das inhaltlich Vernünftige und darum zeitlos Geltende und — ein Inbegriff zeitlich ablaufender psychischer Vorgänge) ineinander übergehen. Sie entsprechen den zwei oben unterschiedenen Bedeutungen der Freiheit hinsichtlich der Vernunfterkenntnis.

[2] pr. V. 118 f. [3] r. V. 439. [4] r. V. 443.

[5] r. V. 437. [6] r. V. 434.

Übereinstimmung stehen; eine Folgerung, die auch dadurch nahegelegt wird, daß ja, wie wir gesehen haben, gelegentlich der Vernunft selbst der intelligible und empirische Charakter beigelegt wird. Diese Übereinstimmung wird auch in der Tat in einer Anzahl Stellen ganz unzweideutig behauptet. Da heißt es: der intelligible Charakter müsse „dem empirischer Charakter gemäß" gedacht werden[1]; der letztere sei das „sinnliche Zeichen"[2] oder „Schema"[3] des ersteren; der empirische Charakter (die Sinnesart) sei „im intelligiblen Charakter" (der Denkungsart) bestimmt"[4]; „ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben".[5]

Nun fehlt es aber auch nicht an Stellen, die den intelligiblen und empirischen Charakter als nicht übereinstimmend behandeln. So führt Kant einmal aus: wenn die Menschen auch die Selbstliebe zur obersten Triebfeder nähmen, so könnten die Handlungen dennoch so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären: „da dann der empirische Charakter gut, der intelligible aber immer noch böse ist".[6] Ebenso wird bezüglich der Sinnesänderung gesagt: „Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach, betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist . . . so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) . . . moralisch ein anderer".[7] Solche Sätze finden sich übrigens nicht etwa nur in den späteren Schriften, sondern auch schon in der Kritik d. r. V. (441 A.) lesen wir: „Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen". Auf dieselbe Ansicht muß auch die Erwägung führen, daß wir den empirischen Charakter doch nicht lediglich als die einfache Erscheinung des intelligiblen, d. h. der Vernunft, auffassen können, wenn wir unter dem ersteren auch alle naturgegebenen Gefühls- und Willensdispositionen verstehen. Als das den letzteren entsprechende „Ding an sich" kann man doch nicht wohl die Vernunft betrachten. Man könnte so mit Falckenberg vermuten, Kant denke an eine den vernünftigen Elementen des empirischen

---

[1] r. V. 433. [2] r. V. 437. [3] r. V. 442. [4] r. V. 440.
[5] r. V 444. [6] rel. 37. [7] rel. 37.

Charakters einerseits, den sinnlichen anderseits entsprechende „Ding an sich“-Hälfte.[1] Eine Bestätigung dieser Auffassung kann man finden in der Bemerkung Kants[2]: „Es hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstande außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung in der Erscheinung angetroffen wird“. Die „Eigenschaft“, dadurch der dem Menschen zugrunde liegende transzendentale Gegenstand erscheint, wäre dann sein empirischer Charakter, im Sinne der naturgegebenen Dispositionen; daneben hätte der Mensch eine intelligible Kausalität und Freiheit, deren Wirkungen aber in Erscheinung treten, und insofern auch zum empirischen Charakter gehören.

Wir haben also zwei sich widerstreitende Auffassungen über das Verhältnis des intelligiblen und empirischen Charakters: 1. sie entsprechen sich; der empirische Charakter ist lediglich durch den intelligiblen, d. h. die Vernunft, bedingt, 2. sie entsprechen sich nicht; der empirische Charakter ist teils durch die Natur, teils durch die Vernunft bedingt.

6. Nun war das eigentliche Ziel, das Kant bei seiner Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter vor Augen hatte, dieses, das Zusammenbestehen von Naturnotwendigkeit und Freiheit in ein und derselben Handlung aufzuzeigen. Sehen wir nun zu, wie sich dies denken läßt, indem wir dabei nacheinander die beiden Auffassungen zugrunde legen, die sich uns über das Verhältnis vom intelligiblen und empirischen Charakter als möglich ergeben haben.

Bei der ersten Auffassung, wonach sich beide entsprechen, könnte man sagen: in der Erscheinungswelt, also soweit unser Erkennen und unser Erklären reicht, ist der empirische Charakter derjenige, aus dem alle Handlungen des Menschen unter den jeweiligen Umständen mit Notwendigkeit folgen. Der Mensch handelt so, weil er so ist; *operari sequitur esse,* könnten wir hier mit Schopenhauer sagen; aber, könnten wir mit ihm hinzufügen: der Mensch brauchte nicht so zu sein, wie er ist, denn der empirische Charakter, der alle seinen Handlungen notwendig macht, ist selbst wieder Wirkung des intelligiblen, und in diesem

[1] A. a. O. 37.
[2] r. V. 432.

herrscht Freiheit. Freilich können wir eben darum über das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter keine theoretische Erkenntnis gewinnen, wir können nicht sagen, warum er gerade diesen und keinen anderen empirischen Charakter ergebe, denn „über das Kausalverhältnis der Intelligiblen zum Sensiblen gibt es keine Theorie“.[1]

In dieser Weise interpretiert z. B. Kuno Fischer[2] die Kantsche Lehre. Er sagt: „Der empirische Charakter bewegt sich durchgängig auf dem Schauplatze der Zeit, der intelligible erscheint nie auf diesem Schauplatze. Mithin kann die mögliche Verbindung beider Charaktere nur so gedacht werden, daß alles, was in dem Subjekte geschieht, die ganze Reihe seiner Handlungen als Begebenheiten in der Zeit lediglich Folgen des empirischen Charakters sind, der die gemeinschaftliche und natürliche Ursache aller dieser Handlungen bildet, selbst aber in dem intelligiblen wurzelt und aus diesem entspringt. Auf diese Weise folgen alle Begebenheiten nur aus dem empirischen Charakter, Kontinuität und Text der Erfahrung werden in keinem Punkte unterbrochen und dem Naturgesetze auch nicht der kleinste Abbruch getan. Wenn wir den empirischen Charakter selbst den intelligiblen zugrunde legen, so wird dadurch der Zeitlauf der Begebenheiten, also die Erfahrung, nicht gestört und jeder Widerstreit zwischen Natur und Freiheit vermieden“.

Bei dieser Auffassung aber könnte man fragen: was hat dann noch der Mensch vor den anderen Naturwesen voraus? Auch sie haben eine bestimmte Gesetzmäßigkeit zu wirken, bezw. auf äußere Einwirkungen zu reagieren, also einen „empirischen Charakter“; auch bei ihnen muß man dazu ein „Ding an sich“ und damit einen intelligiblen Charakter annehmen; das Verhältnis desselben zum empirischen könnte aber auch hier als Kausalität durch Freiheit gedacht werden. Dann wären auch bei allen an ihnen sich abspielenden Vorgängen Naturnotwendigkeit und Freiheit vereinigt, genau wie bei den Handlungen der Menschen.[3] Diese sollen sich aber gerade durch die nur ihnen zukommende Freiheit von den anderen Geschehnissen, die lediglich Naturvorgänge sind, unterscheiden![4]

---

[1] M. d. S. 284.
[2] Gesch. d. n. Phil. III. 3. A. München 1882. 497 f.
[3] r. V. 432. [4] M. d. S. 284.

Auch ist es dann kaum zu vermeiden, den empirischen Charakter mit Schopenhauer als etwas Unveränderliches zu fassen, da ja auch im intelligiblen keine Veränderung vor sich gehen soll.[1] Wenn nun aber dieser empirische Charakter ein schlechter ist, wie soll da das aus Kants tiefster Überzeugung hervorgehende Wort gelten: „Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit"[2]; und das andere: „Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können"?![3]

So sehen wir uns zu der zweiten Auffassung hingedrängt, wonach der empirische und intelligible Charakter sich nicht einfach entsprechen, sondern der erstere teils durch den intelligiblen bedingt ist, teils in dem angeborenen und unter dem Einfluß der Verhältnisse sich entwickelnden Gefühls- und Willensdispositionen besteht.

Da der empirische Charakter des Menschen aus den Handlungen, als die in ihnen waltende Regel erkannt wird[4], so erscheint es als naheliegend, daß man lediglich die dem Vernunftgesetz entsprechenden, also sittlichen Handlungen auf denjenigen Teil des empirischen Charakters, der die Erscheinung des intelligiblen, d. h. der Vernunft selbst, ist, zurückführt, während man die sittlich gleichgültigen oder unsittlichen Handlungen aus dem naturhaften Teil des empirischen Charakters erklärt und sie nur insofern der Vernunft zuschreibt (und damit als frei ansieht), als diese es unterlassen hat, sie zu hindern oder anders zu gestalten. In diesem Sinne dürfte es doch aufzufassen sein, wenn Kant in den Prolegomenen (131) schreibt: „Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn, ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß sein wird; ist das zweite, und die Handlung geschieht nicht nach Prinzipien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnotwendigkeit, ja mehr

---

[1] r. V. 442. [2] pr. V. 44. [3] rel. 53. [4] r. V. 439.

kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt; sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist) und ist daher auch in diesem Falle frei".

Die Vernunft erscheint so als ein Vermögen, von dem in letzter Linie die Willensentscheidung abhängt: ist die Entscheidung sittlich gut, so ist sie eben von der Vernunft gewirkt, ist sie böse, so hat die Vernunft in diesem Falle nicht gewirkt, und infolge dessen wurde der Willensakt bestimmt durch den empirischen Charakter (soweit er nicht selbst als vernunftgewirkt aufzufassen ist). Ausdrücklich bemerkt Kant, man sehe „die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären". So werde z. B. eine Lüge dem intelligiblen Charakter eines Menschen beigemessen; er habe in dem Augenblick, da er lüge, gänzlich Schuld; „mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen".[1]

Bei dieser Auffassung wäre allerdings das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung beim Menschen ein anderes wie bei allen anderen Wesen; bei ihm würde nicht einfach nur wie sonst ein unerkennbares Ding an sich zu der Erscheinung hinzugedacht, sondern eine bestimmte Art von Vorgängen in der Erscheinungswelt, nämlich die Willensentscheidungen, zeigten ein besonderes Hereinwirken des Intelligiblen, des Dings an sich, in den Bereich der Erscheinungen: bei den Entscheidungen zum Guten wäre dieses Wirken ein positives, bei den bösen Willensakten ein negatives, d. h. ein einfaches Unterlassen.[2]

---

[1] r. V. 443.

[2] Belege dafür, daß Kant dieser Auffassung zuneigte, kann man in den von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" finden. Da heißt es: „Wir haben an Körpern wohl eine Vorstellung vom Intelligiblen, aber kennen dasselbe nicht als Ursache. An Intelligenzen wird das Intelligible nach der Kausalität vorausgesetzt" (II 1530); ferner: „Die Kausalität eines Wesens, in Ansehung der Erscheinungen, sich unabhängig von bestimmenden Gründen der Sinnenwelt zu gedenken, ist

Aber auch gegen diese Auffassung erheben sich schwerwiegende Bedenken.

Zunächst ist es befremdend, daß die Vernunft, das Prinzip des Sittengesetzes und damit alles sittlich Guten, auch die Quelle der bösen Handlungen sein soll; denn sie soll hier, obwohl ihre Kraft gegenüber allen anderen Triebfedern zureicht, doch es unterlassen, die Willensentscheidung in ihrem Sinne zu bestimmen.

Vor allem aber — und das betrifft das eigentliche Ziel der Kantschen Beweisführung — ist nicht einzusehen, daß bei dieser Anschauung von der Wirksamkeit der Vernunft, die Herrschaft der Naturkausalität in der Erscheinungswelt doch unangefochten bestehen und so Notwendigkeit und Freiheit in derselben Handlung vereinigt sein könne. Eine Durchbrechung der Naturkausalität ist doch wohl offen eingeräumt, wenn Kant z. B. ausführt: die praktische Freiheit setze voraus, „daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen".[1] Als Beispiel eines solchen neuen Anfangs einer Kausalreihe nennt er in anderem Zusammenhange[2] das, daß ich mich „völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen" von meinem Stuhle erhebe. Er bemerkt dazu: „Diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieses Ereignisses ganz auf (!), das zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt".

Wir werden nach alle dem zu dem Schlusse kommen dürfen, daß Kant in seiner Lehre vom intelligiblen und empiri-

---

kein Widerspruch, wenn das Wesen nur unter einem Begriff einer Sache an sich selbst gegeben ist. Nun ist ein vernünftiges Wesen, als Intelligenz, als ein solches gegeben. Mithin läßt sich an demselben Freiheit denken. Dagegen läßt sich von dem Intelligiblen der Körper keine Kausalität denken; denn ihre Erscheinungen verraten keine Intelligenz, also läßt sich von ihrem *substrato intelligibili* auch keine Freiheit denken, und wir kennen es durch kein einziges Prädikat" (II 1531).

[1] r. V. 430. [2] r. V. 372.

schen Charakter nicht das erreicht hat, was er anstrebte, nämlich die zwei Arten von Kausalität (nach Naturnotwendigkeit und nach Freiheit) gleichzeitig und ohne Widerspruch auf dieselben menschlichen Handlungen zu beziehen.

7. Auch die ausführlichen Darlegungen Hägerströms haben mich nicht überzeugen können, daß Kants Sätze über diesen Punkt in sich widerspruchslos seien. Er bemerkt z. B. zusammenfassend bezüglich der Betrachtungsweise Kants: „Die transzendentale Betrachtung stellt den ganzen gegebenen Naturverlauf als eine Vorstellung dar, die von einem gewissen Gesichtspunkt aus, von dem transzendentalen Gegenstand bestimmt ist, und dasjenige Moment in dieser Vorstellung, das die bestimmte Handlung ausdrückt, erscheint als von einem bestimmten Moment dieses Gegenstandes, von der Vernunft des Handelnden konstituiert. Daß die Handlung anders hätte ausfallen können, bedeutet nur, daß die Vernunft in ihrer bestimmten Tätigkeit von keinem äußeren Gesetz, nicht einmal von ihrem eignen Wesen, als einem ihrer Tätigkeit vorhergehenden Gesetz, gebunden ist".[1]

Wie ist aber damit Kants Versicherung zu vereinigen, daß bei ganzer genauer Kenntnis des empirischen Charakters jede Handlung mit Gewißheit vorausgesagt werden könne?[2]

Hägerström gibt übrigens selbst zu, daß der Begriff der Freiheit die Möglichkeit eines anderen Naturverlaufs als des vorhandenen in sich schließe, er glaubt dies aber auf folgende Weise mit der Notwendigkeit des Naturzusammenhanges vereinigen zu können: jedes besondere Naturgesetz drücke zwar inhaltlich eine Notwendigkeit aus, aber diese sei nur hypothetisch. Es sage nur: wenn die und die Naturbedingungen vorliegen, so sei etwas Anderes die notwendige Folge, aber es sei an und für sich zufällig, ob diese Bedingungen wirklich eintreten. Somit sei auch das ganze Natursystem zufällig, wenn auch die einzelnen Momente wechselsweise einander bedingten. „Daß ein spezielles Gesetz seinen Grund in der Freiheit hat, bedeutet dann bloß, daß das zufällige System im Ganzen seinen Grund in freier Kausalität hinsichtlich derjenigen Eigenschaft hat, die durch die objektive Realität des betreffenden Gesetzes in ihm ausgedrückt ist".[3]

Gewiß drücken die Naturgesetze an sich nur eine hypothetische Notwendigkeit aus, aber da nun einmal eine bestimmte

---

[1] A. a. O. 688. [2] pr. V. 120. [3] A. a. O. 689 f.

Wirklichkeit vorhanden ist, so muß sich prinzipiell jedes einzelne Geschehen darin unter die Naturgesetze bringen und mit deren Hilfe aus seinen Bedingungen mit apodiktischer Notwendigkeit ableiten lassen. Wenn ich also festgestellt habe, daß ein gewisser empirischer Charakter unter bestimmten Umständen in Handlungen bestimmter Art sich äußere, so muß eine solche Handlung bei dem Gegebensein derselben Umstände notwendig folgen; und wenn dieser Charakter ein sittlich verwerflicher ist, so ist nicht abzusehen, wie daraus eine gute Handlung resultieren oder wie etwa der intelligible Charakter eine solche bewirken solle, ohne die Naturkausalität zu durchbrechen.

8. Jedoch bleibt uns noch eine Deutung der Kantschen Lehre zu besprechen, die in derselben einen von dem seither angenommenen ganz verschiedenen Sinn entdeckt.

Sahen wir seither im intelligiblen Charakter die Vernunft als frei wirkendes Wesen, so meint Cohen, die Freiheit und die Kausalität durch Freiheit werde nicht dem Menschen, insofern er Ding an sich (Noumenon) ist, beigelegt, sondern die Freiheit werde dem Menschen als ein Zweck, als eine regulierende Maxime und insofern als ein Noumenon vorgehalten. Das Noumenon der Freiheit bedeute demnach den ethischen Grundsatz: das moralische Wesen, die autonome Natur sei Zweck an sich, Endzweck. „Der *homo noumenon* ist frei, muß daher folgendermaßen übersetzt werden: Es gibt für den Menschen ein Noumenon, das will sagen, eine Maxime, der zufolge der *homo phänomenon* so betrachtet, seine Handlungen und Schicksale so beurteilt werden müssen, als ob er in den ersteren frei, als ob er in den letzteren durchgängig Endzweck gewesen sei.“ „Nicht um ihn um jeden Preis imputabel zu machen . . ., tun wir dies, sondern um nach der Idee der Menschheit den Menschen umzuschaffen.“ [1]

Es läßt sich übrigens bei diesen Ausführungen Cohens — wie dies häufig bei ihm der Fall ist — nicht sicher entscheiden, ob er lediglich eine Auslegung Kants oder eine Fortbildung gewisser Gedankenansätze in Kants System geben will. Soll die dargelegte Auffassung lediglich eine Interpretation der Kantschen Lehre sein, so kann sie nicht als gerechtfertigt anerkannt werden. Gewiß lassen sich einzelne Äußerungen Kants beibringen, die eine solche Deutung wenigstens als möglich erscheinen lassen. [2] Aber

[1] Kants Grundlegung d. Ethik 245 f.; vgl. 226 ff. [2] Z. B. r. V. 531.

diesen stehen zahlreiche andere — zum Teil schon oben angeführte — gegenüber, die ihr direkt widersprechen. So vor allem diejenigen, wo von einer Kausalität, einer Wirksamkeit des intelligiblen Charakters, bezw. des *homo noumenon* gesprochen wird — ich erinnere nur an r. V. 434, wo derselbe geradezu als ein „tätiges Wesen“ bezeichnet ist. Dazu kommen zahlreiche Äußerungen Kants, in denen er ganz klar ausspricht, daß die transzendentale Freiheit gerade die Grundlage der Verantwortlichkeit sei. So sagt er r. V. 370: „Die transzendentale Freiheit bedeutet die absolute Spontaneität der Handlung, als eigentlichen Grund der Imputabilität derselben“.[1]

Daraus geht unzweideutig hervor, daß Kant in der Freiheit, bezw. dem *homo noumenon* nicht lediglich eine regulative Idee für die Wertbeurteilung des menschlichen Handelns und zugleich ein ideales Ziel für unser Streben sieht; vielmehr ist es ihm darum zu tun, zu zeigen, daß den menschlichen Willensentscheidungen selbst Freiheit zukomme, daß sie zugleich aber auch wie alle Vorgänge in der Erscheinungswelt als naturnotwendig ablaufend gefaßt werden können. Erreicht hat er seine Absicht freilich nicht.

Siebzehntes Kapitel.

Kants Verhältnis zum heutigen Determinismus und Indeterminismus.

1. Es soll nun noch untersucht werden, wie sich die Eröterungen Kants über die menschliche Freiheit zu der in der neueren Ethik herrschenden Behandlung dieses Problems verhalten, und inwiefern auch heute noch Kants Darlegungen für uns von Wert sein können.

In der neueren Ethik steht bei diesem Problem die Auseinandersetzung zwischen Determinismus und Indeterminismus im Vordergrund; bei Kant ist uns dieser Gegensatz bei unserer seitherigen Betrachtung noch nicht entgegengetreten — wenigstens nicht mit diesen Namen —, bei ihm ist vielmehr das Haupt-

[1] Vgl. r. V. 443; Grl. 88; pr. V. 116—121; rel. 44. 46 u. ö.

augenmerk darauf gerichtet, der Freiheit neben der Naturkausalität eine Stätte zu sichern.

Nun ist es aber für den heutigen Determinismus charakteristisch, daß er gerade bestrebt ist, auch das menschliche Innengeschehen und somit auch die sogenannten freien Willensentscheidungen als der Naturkausalität unterworfen darzutun. Er leugnet dabei freilich die „Freiheit" nicht, er will aber beweisen, daß das freie Handeln nicht ein von Naturnotwendigkeit entbundenes Wirken darstelle, daß es neben Naturkausalität keine besondere Kausalität aus Freiheit gebe, sondern daß die menschliche Freiheit, soweit die Ethik daran ein Interesse habe, sich sehr wohl näher bestimmen lasse, ohne daß man die Naturkausalität einschränke; ja daß nur unter Voraussetzung dieser Kausalität mit dem Freiheitsbegriff ein ethisch befriedigender Sinn verbunden werden könne.

So ergibt sich eine unverkennbare Verschiedenheit zwischen dem heutigen Determinismus und der Grundtendenz der Freiheitslehre Kants. Jener sagt: der richtig verstandene Freiheitsbegriff widerspricht gar nicht der Naturkausalität, sondern setzt sie voraus; Kant ist überzeugt: die menschlichen Willensentscheidungen können freilich, sofern sie Begebenheiten in der Erscheinungswelt sind, als der Naturnotwendigkeit unterworfen aufgefaßt werden, aber das ist nur ihre Erscheinung, die sie der theoretischen Betrachtung darbieten, vom praktischen Standpunkt, d. h. nach den Forderungen des sittlichen Bewußtseins, muß daran festgehalten werden, daß ihnen eine von der Naturkausalität durchaus verschiedene Freiheit zukommt.

Auf Grund dessen liegt es nahe, anzunehmen, daß Kant zu den Indeterministen zu rechnen sei. Dem scheint aber entgegen zu stehen, daß sich Kant selbst gelegentlich ausdrücklich gegen den Indeterminismus erklärt. Wir müssen die in Betracht kommende Stelle aus der Metaphysik der Sitten (26 f.) etwas genauer erwägen.

Er scheidet dort zunächst „Wille" und „Willkür". Von dem ersteren gehen die Gesetze aus, er bedeutet also hier so viel wie praktische Vernunft; die Willkür ist dagegen dasjenige Prinzip, welches entscheidet, nach welchen Maximen ich handle. Diese Freiheit kann aber nicht durch „das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*), definiert werden", obgleich die Willkür als Phänomen in der Erfahrung

davon häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit, die uns durch das moralische Gesetz zum Bewußtsein kommt, also die Freiheit in ihrem sittlich wertvollen Sinn, kennen wir nur als „negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe genötigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nötigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach können wir sie theoretisch gar nicht darstellen". Jedenfalls kann die Freiheit des Menschen als „intelligiblen Wesens" nicht dadurch „definiert" werden, daß er auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann — was zwar die Erfahrung oft zeigt, wovon wir aber die Möglichkeit nicht begreifen können. Denn es ist etwas Anderes, einen durch Erfahrung erwiesenen Satz einräumen, etwas Anderes, ihn zum Erklärungsprinzip bei einer Definition machen. In unserem Falle aber, wo die menschliche freie Willkür von der tierischen (dem *arbitrium brutum* oder *servum*) unterschieden werden soll, können wir nicht als notwendiges Merkmal des Begriffs der menschlichen Freiheit angeben, daß er auch dem Vernunftgesetz zuwider wählen könne. Es wäre das eine Definition, „die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut, eine Bastarterklärung (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt". Denn die Freiheit, der inneren Gesetzgebung der Vernunft gemäß sich zu entscheiden, „ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen".

In gleichem Sinne erklärt Kant in der „Religion" (52 A.): „Den Begriff der Freiheit mit der Idee Gottes, als einem notwendigen Wesen, zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit; weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determiniert sei), d. i. nicht im Indeterminismus (daß Gutes oder Böses zu tun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte), sondern in der absoluten Spontaneität besteht".

Aus diesen Stellen geht mit Bestimmtheit hervor, daß Kant bestrebt ist, den Freiheitsbegriff nach den Anforderungen des sittlichen Bewußtseins zu gestalten, und daß er deshalb den Indeterminismus in seiner extremen Form ablehnt. Derselbe faßt die Freiheit als ein Vermögen auf, grundlos so oder anders, gut

oder böse zu handeln; er stellt sich — um ein Bild zu gebrauchen[1] — gleichsam vor, der Wille sei eine gleichschwebende Wage, die aber kein Gewicht empfindet, sondern die — wie schwer oder leicht auch die Gründe auf der einen oder anderen Schale wiegen mögen — doch von sich aus im Gleichgewicht bleibt, aber gelegentlich auch von sich aus in grundlosem Belieben nach der einen oder anderen Seite ausschlägt. In diesem *aequilibrium*, in dieser Willensindifferenz sieht der extreme Indeterminismus das entscheidende Merkmal der Willensfreiheit.

Daß Kant diese Ansicht ablehnt, wird man durchaus billigen können. Nach diesen Indeterminismus wäre die Freiheit der Wahl (das *arbitrium liberum*) dann im vollsten Maße vorhanden, wenn die Möglichkeiten, zwischen denen wir zu wählen haben, uns vollständig gleichwertig erscheinen, wenn womöglich nichts uns zu der einen Entscheidung mehr treibt als zu der anderen. Man hat nun mit Recht gesagt, daß das gerade ein Innenzustand ist, indem wir gar nichts von Freiheit spüren. Er findet sich etwa bei der Wahl von zwei gleich guten Mitteln zu einem Zweck. „Man wird das drückende Bewußtsein der Unfreiheit nicht los, solange man keinen Gesichtspunkt gefunden hat, sich zu entschließen".[2] Mit der Auffindung eines solchen ist aber die angenommene Gleichheit auf beiden Seiten nicht mehr vorhanden. Findet sich aber ein derartiger sachlicher Gesichtspunkt nicht, so greift man wohl, wenn doch eine Wahl erfolgen muß, zur Entscheidung durchs Los, also zu einem Entscheidungsmittel, das weder mit den beiden Möglichkeiten, zwischen denen man wählt, noch mit unserer wählenden Persönlichkeit einen inneren sachlichen Zusammenhang hat. Man wird aber eben darum solche Entscheidungen, die noch am ehesten den Typus der vom extremen Indeterminismus geforderten Freiheit darstellen, nicht für ethisch bedeutsam halten, ja man wird geneigt sein, denjenigen, der ethisch wichtige Entscheidungen dem Zufall des Loses überläßt als einen gewissenlosen Menschen zu betrachten. Dies zeigt aber, daß die Lehre dieses radikalen Indeterminismus, der die Freiheit darin erblickt, daß die Wahl ganz nach Belieben und Willkür, ohne Grund und Regel verlaufen könne, jedenfalls nicht die im

[1] Vgl. Kuno Fischer, Über die menschliche Freiheit. Heidelberg 1888. S. 24.

[2] H. Schwarz, Psychol. d. Willens 360 ff. Fr. Staudinger, Das Sittengesetz 80 ff.

sittlichen Sinne wertvolle Freiheit begreiflich machen kann, zumal da nach ihr die Entscheidung des *liberum arbitrium* in gar keinem inneren Zusammenhang mit der Persönlichkeit zu stehen braucht.

Es ist charakteristisch für Kants Behandlung des Freiheitsproblems, daß es ihm vorwiegend auf diejenige Freiheit ankommt, die vom sittlichen Bewußtsein gefordert ist. Wiederholt hat er betont, daß uns der Begriff der Freiheit erst durch das moralische Gesetz gegeben wird, indem sich mit dem Bewußtsein des Sollens das des Könnens verbindet.[1] Indem so Kant stets auf das sittlich Bedeutsame an der Freiheit achtet, vermeidet er es, in den extremen Indeterminismus und die unfruchtbare Art, wie dieser den Freiheitsbegriff behandelt, zu verfallen.

Da er andererseits, wie wir bereits gesehen haben, auch von den heutigen Determinismus sich unterscheidet, so wird man sagen dürfen, daß sein Standpunkt noch am meisten dem des gemäßigten Indeterminismus entspricht, der die freie Willensentscheidung nicht als eine blinde, motivlose betrachtet, der aber daran festhält, daß dem zur Vernunft gelangten Menschen die Fähigkeit zukomme, auch gegenüber den stärksten gegenteiligen Motiven sich für das Sittliche zu entscheiden. Das indeterministische Moment, das auch von den gemäßigten Vertretern dieser Richtung festgehalten wird, liegt darin, daß behauptet wird: die Willensentscheidung erfolgt nicht aus dem ganzen Zustand der Person, wie sie sich bis dahin entwickelt hat, und den in Betracht kommenden Umständen mit der Notwendigkeit eines Naturereignisses, sondern es besteht stets die Möglichkeit der Entscheidung in sittlicher Richtung. Dieser Überzeugung aber bleibt Kant durchaus treu; aus dem moralischen Sollen folgt ihm ohne weiteres das Können; darum ist es nach seiner Ansicht in jedes Gewalt zu aller Zeit, dem sittlichen Gebote Genüge zu leisten.[2]

---

[1] pr. V. 36. 44 f. rel. 53 u. ö.

[2] Auch Hegler (Die Psychologie in Kants Ethik 177) erkennt das indeterministische Moment bei Kant zutreffend an, wenn er ausführt: es sei ein formaler und materialer Begriff der Freiheit bei Kant zu unterscheiden. Nach dem ersteren, der allerdings weniger hervortrete, bestehe die Freiheit in der Annahme von Maximen überhaupt, sei es guter oder böser — von welcher Annahme der subjektive Grund oder die Ursache nicht wieder erkannt werden könne; nach dem materialen Begriff bestehe die Freiheit in den spontanen Hervorbringungen des sittlich guten Willens, in der Selbstbestimmung nach sittlichen Gesetzen.

Obwohl also von Indeterminismus und Determinismus bei Kant recht wenig die Rede ist, so sieht man aus dem Gesagten doch, daß er zu diesem Gegensatz tatsächlich eine ganz bestimmte Stellung einnimmt, und wir werden noch weiterhin sehen, daß seine Grundabsicht die ist, das Berechtigte in diesen beiden Standpunkten anzuerkennen. Sehr bezeichnet für seinen Standpunkt ist auch eine Anmerkung in der „Religion“ (52), die hier noch betrachtet werden soll. Voraus bemerkt sei, daß er mit dem „Indeterminismus“ hier augenscheinlich die extreme Form desselben meint, und daß er unter „Prädeterminismus“ diejenige Anschauung versteht, die heute einfachhin als „Determinismus“ bezeichnet wird.[1] Auch dort führt er aus, daß auf den Begriff der Freiheit der Willkür erst aus der Bestimmbarkeit derselben durch das unbedingte sittliche Gebot geschlossen werden könne. Denn jeder schließe mit Recht aus dem unbedingten Pflichtgebote, daß er ihm auch treu bleiben könne, und daß seine Willkür also frei sei. Die Schwierigkeit bestehe nun nicht darin, diesen Freiheitsbegriff mit dem Determinismus d. h. „der Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe“ zu vereinigen; dagegen werde man nie einsehen können, wie er mit dem Prädeterminismus zu vereinigen sei, „nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe, in der vorhergehenden Zeit haben, die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist“; denn die Freiheit verlange, daß sowohl die Handlung, wie ihr Gegenteil in dem Augenblick des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein müsse.

Kant erkennt also den Determinismus an, in dem Sinne, daß die Willensentscheidung auf „inneren hinreichenden Gründen“ beruhe. Diese Determiertheit leugnet aber auch der gemäßigte Indeterminismus nicht; auch er behauptet nicht, daß „die Freiheit in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determiniert sei)“ bestehe. Andererseits lehnt er den Determinismus ab, in dem Sinne, daß die Willensentscheidung durch Momente, die bereits der Vergangenheit angehören, notwendig bestimmt sei. An dieser Ansicht muß aber der heutige Determinismus festhalten; denn die Voraussetzung, daß alles Geschehen unter der Naturkausalität stehe, enthält zugleich den Gedanken,

[1] Vgl. das Fragment F. 13 (Reicke, Lose Blätter II 323), das etwa aus dem Jahre 1795 stammt (vgl. Adickes, Kantstudien I 258), wo es heißt: „Der Determinismus ist entweder der der Freiheit oder der des

daß alles, was sich in einem bestimmten Zeitmoment ereignet (also auch eine eventuelle Willensentscheidung) durch die Beschaffenheit, welche die in Betracht kommenden Faktoren in dem vorhergehenden Zeitmoment hatten, notwendig bestimmt sei.

2. Bei einem Gegensatz, der so beharrlich immer wieder auftaucht wie der des Indeterminismus und des Determinismus, wird man von vornherein vermuten dürfen, daß in den beiden streitenden Ansichten ein gewisser Wahrheitsgehalt zu finden ist. Wenn wir nun sehen, daß es Kants Tendenz ist, beiden von einem höheren Standpunkt aus ihr relatives Recht zuzuerkennen, so wird es sich der Mühe lohnen, näher zu untersuchen, inwiefern seinen Ausführungen auch im einzelnen Hinweise zu entnehmen sind, die geeignet sind, zur Schlichtung des noch immer andauernden Streites zwischen Indeterminismus und Determinismus beizutragen. Eine kurze Darstellung der wichtigsten Argumentationen, in denen sich die Diskussion zwischen den Vertretern dieser beiden Standpunkte gegenwärtig bewegt, mag vorausgeschickt werden.[1] Es sei dabei nochmals betont, daß auch von den Deterministen nicht bestritten wird, daß man mit Recht von menschlicher Freiheit reden könne: worum es sich handelt, ist lediglich, wie dieser Begriff zu fassen sei, deterministisch oder indeterministisch.

a) Der Determinismus geht mit Vorliebe aus von der Bedeutung des Freiheitsbegriffs im Sprachgebrauch überhaupt.

Fatalismus. (Die Freiheit ist dem Ungefähr und dem Fatalismus entgegengesetzt.) Der Determinismus der Kausalverbindung in der Zeit ist der Prädeterminismus. Dieser ist allein der Freiheit entgegengesetzte Kausalität."

[1] Gute Darstellungen des deterministischen Standpunkts finden sich bei Theodor Lipps, Die ethischen Grundfragen (Hamburg und Leipzig 1899) S. 240 ff. Erich Adickes, Ethische Prinzipienfragen. Ztschr. f. Philos. Bd. 116 (1900) S. 161 ff. Al. Riehl, Der philosophische Kritizismus II 2 (Leipzig 1887) S. 216 ff. Harald Höffding, Ethik (Leipzig 1888) S. 72 ff. E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (Berlin 1879) S. 396 ff. Im Text habe ich mich besonders den beiden erstgenannten Darstellungen angeschlossen. In der Charakterisierung des indeterministischen Standpunkts bin ich hauptsächlich gefolgt Victor Cathrein. Moralphilosophie. 2. A. Freiburg i. B. 1893 I 24 ff. Ich verweise auch auf die treffliche Zusammenfassung gewichtiger Bedenken gegen den Determinismus und die Begründung eines geläuterten Indeterminismus bei H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg i. B. 1893 S. 388 ff. und R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig 1904. S. 363 ff. Vgl. ferner: Constantin Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893; Philipp Kneib, Willensfreiheit und innere Verantwortlichkeit, Mainz 1898.

Er führt etwa aus: ein Baum wächst frei, wenn er wächst, wie es in seiner Natur begründet ist, und wenn nicht etwas von ihm Verschiedenes ihn in seinem Wachstum hindert oder es in eine andere Richtung zwingt. In entsprechendem Sinn reden wir vom freien Fall eines Körpers, dem freien Lauf eines Flusses u. s. w. Also ist auch das Wollen des Menschen frei, wenn es so ist, wie es aus der Natur des Menschen sich ergibt. Unfrei ist dagegen das Wollen, wenn der Mensch, d. h. seine innere Persönlichkeit, durch etwas von ihm Verschiedenes in seinem Wollen gehemmt ist oder ihm ein bestimmtes Wollen aufgenötigt wird (wie im Zustand der Berauschtheit, der Hypnose, des Irreseins, krankhafter Affekterregung).[1] Freiheit ist also Verursachtsein des Wollens durch die wollende Persönlichkeit, bezw. diejenige Beschaffenheit derselben, die im Moment der Willensentscheidung gerade vorhanden ist.

Auch daß die durch die Willensentscheidung bedingte Handlung mir zugerechnet wird, und ich dafür verantwortlich gemacht werde, bedeutet lediglich, daß ich als die Ursache der Handlung angesehen und danach sittlich bewertet werde.

In alledem zeige sich, betont der Determinismus, daß die Freiheit dem Kausalgesetz nicht nur nicht widerspreche, sondern dieses geradezu voraussetze.

Dem gegenüber erklärt der gemäßigte Indeterminismus: er bestreite nicht, daß der freie Willensakt genügende Ursachen habe, nämlich in der Fähigkeit des Willens und in allen übrigen zur Willensbetätigung vorausgesetzten Bedingungen. Er resultiere also in der Tat aus der Person und könne aus dieser verstanden werden; er sei Selbstbestimmung auf Grund sachlicher Werterkenntnis. Er sei durchaus nicht ursachlos, aber er habe keine notwendig wirkende Ursache; die Motive wirkten nur inklinierend, nicht zwingend auf den Willen.

So setze denn auch alles Zurechnen und Verantwortlich-

---

[1] Diese Unabhängigkeit des Wollens von zwingenden Einflüssen, die als innere (psychische) Faktoren sich geltend machen, kann als innere (psychologische) Freiheit bezeichnet werden. Sie beschäftigt uns allein hier, nicht die Freiheit vom äußeren Zwang, worunter politische, kirchliche, soziale Freiheit gehört. Soweit dieser Zwang allerdings nicht rein physisch ist, sondern vermittelst Motive (Drohung, Strafe, Lohn) ausgeübt wird, kann er auch hierher gezogen werden. Beiseite lassen wir auch die theoretische Freiheit, die in dem Fernhalten praktischer Interessen und Willenseinflüsse beim erkennenden und ästhetischen Verhalten sich zeigt. Vgl. über diese Arten der Freiheit Hartmann, Phänomenologie 372 ff. 400 ff.

machen voraus, daß der Mensch nicht notwendig die betreffende Handlung verübt habe.

Der eigentliche Differenzpunkt ist also hier dieser: die Deterministen behaupten, das Moment der notwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung lasse sich nicht aus dem Kausalbegriff herausnehmen, ohne diesen Begriff selbst zu vernichten; die Indeterministen dagegen sind der Ansicht, das Kausalprinzip fordere nur eine „genügende“ Ursache, also eine solche, die ausreiche, die Wirkung hervorzubringen, aber nicht eine notwendig wirkende. Die letztere sei lediglich anzunehmen in der speziellen Form der Kausalität (der „mechanischen“), die die äußeren Naturvorgänge beherrsche.

b) Was nun insbesondere die vieldiskutierte Wahlfreiheit betrifft, so erklärt der Determinismus, die menschliche Freiheit könne, ohne daß man gegen das Kausalgesetz verstoße, auch sehr wohl als Wahlfreiheit bezeichnet werden, weil unser Wollen ein Wählen zu sein pflege und die Willensentscheidung sich in der Regel vermöge einer, wenn auch nicht stets zum Bewußtsein kommenden, Wahl vollziehe. Diese Wahl bestehe in dem Vorgang, daß eines der gegenüberstehenden Motive über das andere das Übergewicht gewinne. Frei ist die Wahl, wenn die Entscheidung zwischen den gegenüberstehenden Möglichkeiten ganz meine Tat ist, in meinem Wesen, in der Gesamtheit meiner Gefühle, Neigungen u. s. w. ihre volle Ursache hat. Unfrei, wenn etwa äußerer Zwang mich nötigt, nach einer bestimmten Richtung mich zu entscheiden, oder wenn von den Motiven, die in mir zur Wirkung kommen könnten, irgendwelche durch Einfluß von außen (Hypnose, Narkose) oder von innen (Leidenschaft, Indisposition, Geisteskrankheit) lahm gelegt sind. Freiheit der Wahl bedeutet also die reife, selbstbewußte Willensentscheidung, deren kausale Bedingtheit und Notwendigkeit sich aber darin zeigt, daß auf sie das Wort paßt: ich kann nicht anders.

Freilich bestehe auch sehr häufig das Bewußtsein, es sei eine andere Entscheidung möglich oder unmöglich gewesen. Das beruhe aber darauf, daß man die vor der Handlung bestehende abstrakte Möglichkeit, überhaupt in verschiedener Weise handeln zu können, mit der Fähigkeit verwechseln, im konkreten Augenblick sich sowohl so als so entscheiden zu können.[1] Vor der Entscheidung

[1] So Adickes, a. a. O. 212, der weiter ausführt: „die vieldeutige Möglichkeit bekommt ihre nähere Bestimmung eben erst im Moment der Ent-

seien eben in mir manche Motive vorhanden, die in der Tat das Wollen nach einer anderen Richtung gedrängt haben würden, — wenn sie nicht von anderen stärkeren überwunden worden wären. Auch sei uns niemals alles, was uns bei einem Wahlakt bestimme, klar bewußt, und dadurch werde die Illusion des Anderskönnens, ganz besonders aber im Hinblick auf eine vergangene Willensentscheidung die des Anders-gekonnt-habens bewirkt; zumal da man dann den späteren, durch die getroffene Entscheidung und deren Folgen veränderten, Zustand der Persönlichkeit leicht irrtümlich in die Zeit vor der Entscheidung verlege.

Daß es sich hier um eine Illusion handle, bestreitet entschieden der Indeterminismus; es gebe vielmehr kaum eine Tatsache, die uns das Bewußtsein so unzweideutig bezeuge wie die, daß wir bei den meisten Wahlentscheidungen es in unserer Hand hätten, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln.

Ferner wird von dieser Seite hervorgehoben: die gewöhnliche Auffassung des Determinismus, daß die Wahl ein gegenseitiges Sich-Drängen und -Schieben der Motive sei, läßt das Ich als gewissermaßen passiven Zuschauer dieses inneren Getriebes erscheinen und wird der Tatsache nicht gerecht, daß wir uns der Fähigkeit bewußt sind, von uns aus in unmittelbarer eigenster Tätigkeit zu entscheiden; und daß wir infolge der Lenkbarkeit der Aufmerksamkeit das Vermögen besitzen, motivkräftige Vorstellungen aus dem Blickpunkt des Bewußtseins zu verdrängen und dadurch zu schwächen und andere hineinzurücken und so zu stärken. Der Determinismus macht, wie H. Siebeck mit Beziehung auf diesen Punkt bemerkt, meist die unbewiesene Voraussetzung, daß „jedes Motiv den größeren oder geringeren Grad der Stärke, den es gemäß der Art, wie zuletzt die Entscheidung erfolgt, an den Tag lege, von vornherein immer schon mit an

scheidung. Da wird sie eindeutig; der augenblickliche Zustand des Wesens läßt nur eine Handlungsweise zu. Diese erfolgt mit Notwendigkeit. Vorher lagen im Hinblick auf die vielen Augenblicke, welche uns noch von der Handlung trennten, verschiedene Möglichkeiten offen, indem der veränderte Zustand unseres Wesens in diesem Augenblick diese, in jenem eine andere Handlungsweise als Resultat des ganzen Prozesses herbeigeführt haben würde. In jedem einzelnen Moment aber kann nur eine der Möglichkeiten wirklich werden, und die es wird, wird es mit Notwendigkeit."

das Ich heranbringe". Dabei wird nicht die Möglichkeit beachtet, daß „vom Wesen des Ich selbst aus noch Momente ins Spiel kommen, wodurch für die Motive selbst erst sich bestimmt, welches von ihnen schließlich das ausschlaggebende sein wird".[1]

Das entscheidende Moment scheint mir in dieser Kontroverse über die Wahlfreiheit darin zu liegen, ob das Bewußtsein des Noch-Unbestimmtseins der zukünftigen Entscheidung und des Vermögens durch ureigne Tätigkeit, innerlichste Aktivität die Entscheidung herbeizuführen, sich vereinigen läßt mit der durch die Naturkausalität geforderten Vorstellung des notwendigen Ablaufs alles Geschehens und der Berechenbarkeit des Zukünftigen bei voller Kenntnis der in der Gegenwart gegebenen Faktoren und ihrer Wirkungsweise.

c) Weiterhin erhebt der Determinismus gegen den Indeterminismus den Einwand: Wäre die Willensentscheidung nicht durch die Beschaffenheit meiner Persönlichkeit notwendig gesetzt, hätte gerade so gut eine andere Platz greifen können, so wäre sie gar nicht meine Willensentscheidung, sondern etwas mir Fremdes, ein mir widerfahrenes Schicksal. Dann wäre es sinnlos, jemanden eine Entscheidung zuzurechnen oder ihn dafür verantwortlich zu machen. Auch könnten wir dann weder auf uns noch auf andere wirkliches Vertrauen setzen, denn das Vertrauen beruhe eben auf unserer Überzeugung von der allgemeinen Gültigkeit des Kausalgesetzes. Je sicherer und fester gewurzelt die gute Gesinnung sei, um so sicherer vertrauten wir auf ein gutes Handeln, um so mehr sagten wir, dasselbe müsse erfolgen. Ebenso zielten wir mit aller Erziehung an uns und anderen, mit aller Ermunterung und Belohnung, Drohung und Strafe auf Herbeiführung oder Erhaltung einer sittlichen Persönlichkeit ab, von der wir gute Entschließungen mit Bestimmtheit erwarten könnten. Endlich spreche auch die Moralstatistik für die Determiniertheit der menschlichen Handlungen.

Dagegen wird von seiten des Indeterminismus ausgeführt: gerade die Voraussetzung, daß alle Vorgänge, äußere wie innere mit gleicher Naturnotwendigkeit sich abspielten, führe dazu, die Willensentscheidungen wie etwas vom Schicksal Bestimmtes fatalistisch hinzunehmen. Daß sie aber aus der Persönlichkeit hervorgingen, leugne der Indeterminismus gar nicht, nur die Not-

[1] Goethe als Denker. Stuttgart 1902. 231.

wendigkeit des Hervorgehens bestreite er. Was er mit Freiheit meine, sei gar nicht grundlose Willkür und völlige Gesetzlosigkeit. Vielmehr vermöge man, je genauer man einen Charakter kenne, mit um so größerer Wahrscheinlichkeit auf das von ihm zu erwartende Handeln zu schließen. Das genüge vollständig, um unser Vertrauen auf Menschen als begründet erscheinen zu lassen. Über eine gewisse Wahrscheinlichkeit komme man aber hier nie hinaus: niemals könne der Eintritt einer Willensentscheidung mit der Sicherheit eines naturgesetzlich erfolgenden Ereignisses erwartet werden. Ferner genüge der inklinierende Einfluß der Motive auf das Wollen, den der Indeterminismus zugebe, vollständig um unser praktisches Verhalten gegenüber unseren Mitmenschen, um Erziehung und die Wirkung der einzelnen Mittel zur Erziehung und Beeinflussung der Menschen zu erklären. Was endlich die Moralstatistik betreffe, so brauche eine gewisse Gesetzmäßigkeit des tatsächlichen Wollens vom indeterministischen Standpunkt gar nicht bestritten zu werden. Durch Anlagen, Neigungen, Gewohnheiten werde eben das menschliche Wollen stets nach bestimmten Richtungen gelenkt. Obwohl der Mensch in jedem einzelnen Fall auch gegen seine Neigungen handeln könne, so werde er es im Durchschnitt und auf die Dauer doch nicht tun, sondern ihnen freiwillig folgen. Und wie von den Faktoren, die seinen Charakter ausmachten, so sei der Mensch von äußeren Einflüssen, besonders von der gesellschaftlichen Umgebung abhängig. So sei es wohl begreiflich, daß sowohl der einzelne wie eine größere oder geringere Zahl von Menschen gewisse Regelmäßigkeiten des Handelns zeige. Das genüge vollständig, um die Feststellungen der Moralstatistik auch vom Standpunkt des gemäßigten Indeterminismus aus zu erklären. Zudem handle es sich dabei meist um gewisse primitive Betätigungen der Menschen, für die starke natürliche Motive regelmäßig vorhanden seien, und dabei zeigten sich doch, trotz gleichbleibender allgemeiner Richtungen des Handelns, so große Abweichungen im einzelnen, daß dies gerade gegen die von den Deterministen behauptete Naturnotwendigkeit spreche.

Die hier skizzierten Erwägungen zeigen, daß unser praktisches Verhalten gleich gut von beiden Standpunkten aus gedeutet werden kann; daß also von hier aus ein wirklich entscheidender Beweis für den einen oder den anderen nicht geführt werden kann. Denn es handelt sich hier um die Deutung der

von beiden zugestandenen Tatsache, daß wir das praktische Verhalten der Menschen nicht so sicher als notwendig ablaufend erkennen können, wie das auf weiten Gebieten des Naturgeschehens tatsächlich schon der Fall ist und wie es für das gesamte Naturgeschehen prinzipiell angenommen werden muß, und daß wir deshalb auch in der Berechnung des Zukünftigen über gewisse Wahrscheinlichkeitsgrade nicht hinauskommen. Der Determinismus muß natürlich von seinem Standpunkt aus erklären, im psychischen Geschehen vollziehe sich alles genau mit derselben Notwendigkeit wie im physischen, nur seien die Vorgänge hier so kompliziert und ihre Feststellung so schwierig, daß wir zu einer sicheren Erkenntnis der Notwendigkeit nicht gelangen könnten. Der Indeterminist anderseits sieht in der geringeren Sicherheit des Erkennens auf diesem Gebiete einen Beleg dafür, daß das wirkliche Geschehen hier ein anderes sei.

d) Wir haben bisher mehr die Anschauungen der beiden Gegner bezüglich der einzelnen Willensentscheidungen geprüft; es soll jetzt noch betrachtet werden, wie sie den Anforderungen des sittlichen Bewußtseins hinsichtlich der Entwicklung des Menschen zu entsprechen suchen.

Der Determinismus, der den Charakter in seinem notwendigen Wirken als die ausschlaggebende Ursache des Wollens ansieht, sucht die Bedenken der Indeterministen, ob man bei notwendigem Erfolgen der Willensentscheidung noch ein Recht habe, den Menschen verantwortlich zu machen, dadurch zu beschwichtigen, daß er betont, das menschliche Wollen selbst sei der wichtigste Faktor bei der Bildung des Charakters; der Mensch könne also dafür, daß sein Charakter so geworden sei, wie er ist, und deshalb werde er auch mit Recht wegen der daraus unter den jeweiligen Umständen notwendig folgenden Entschlüsse zur Verantwortung gezogen. Auch ergebe sich daraus die Aufforderung, nicht in untätigem Fatalismus die Willensentscheidungen abzuwarten, sondern in energischem Wollen an der sittlichen Gestaltung des Charakters der eignen Person wie anderer mitzuarbeiten, denn gerade weil das Kausalgesetz auch für das Innenleben bestehe, sei mit Bestimmtheit zu erwarten, daß dieses Wollen nicht w i r k u n g s l o s sein werde.

Wir wollen nun prüfen, inwiefern der Determinismus seine Behauptung, daß der Mensch für sein Wollen verantwortlich sei, weil die Bildung seines Charakters, aus dem dieses Wollen mit

Notwendigkeit entspringe, hauptsächlich von ihm abhängig sei, in einzelnen durchführen kann, ohne versteckterweise in den Indeterminismus zu verfallen.[1]

Der Determinismus muß, sobald man der Frage der Charakterentwicklung näher tritt, von vornherein zugeben, daß der Mensch höchstens nur teilweise für seinen Charakter etwas kann. Gewisse Züge desselben sind zweifellos angeboren, andererseits haben Menschen, Dinge und Umstände, über die er nicht Herr war und nicht Herr sein konnte, an der Gestaltung des Charakters mitgearbeitet.

Demgegenüber wird von deterministischer Seite betont: auch jeder Gedanke, den ich gedacht habe, jedes vergangene eigene Wollen, jedes Nachgeben gegen die Versuchung oder Widerstehen gegen eine solche, haben auf meinen Charakter, so wie er jetzt ist, mitbestimmend eingewirkt. Ferner: in jedem Augenblick kann ich dafür, daß ich mich so oder so verhalte; es liegt jeden Augenblick an mir, wenn ich mich nicht sittlich verhalte.

[1] Dies letztere scheint mir z. B. bei Paulsen der Fall zu sein. Er verficht in sehr wirkungsvoller Weise den Determinismus, gesteht aber schließlich zu, daran sei nicht zu zweifeln, daß der Mensch durch den Willen sein Wesen umgestalten könne. Durch Versagung der Ausübung vermöge er vorhandene Triebe zum Absterben zu bringen und durch Gewöhnung schwach angelegte zu entwickeln und zu kräftigen. So kommt er zu der Erklärung: „Freiheit des Willens bedeutet in dem allgemeinen Sprachgebrauch aller Menschen . . . die Fähigkeit, sein Leben unabhängig von den sinnlichen Gelüsten und Neigungen durch Vernunft und Gewissen nach Zwecken und Grundsätzen zu bestimmen. Und daß es solche Fähigkeit im Menschen gibt, daß dadurch eigentlich das Wesen des Menschen ausgemacht wird, darüber besteht nirgends ein Zweifel.“ (Ethik 441 f.)

Wo aber mit den Ausdrücken: „Können“, „Möglichkeit“, „Fähigkeit“ nicht lediglich die Unsicherheit unseres Wissens, sondern etwas Reales bezeichnet werden soll, wie das hier doch wohl der Fall sein dürfte, da scheint mir gerade jenes Moment der Unbestimmtheit als eine Realität zugegeben zu sein, welches von dem Indeterminismus mit seinem Freiheitsbegriff behauptet wird. Genau genommen kann der Determinist von einer realen „Möglichkeit“ usw. nur in dem Sinne reden, daß er damit meint, es sind gewisse Teilbedingungen eines bestimmten Geschehens gegeben. Werden diese nun durch das Hinzutreten anderer Teilbedingungen komplettiert, so muß das betreffende Geschehnis eintreten, andernfalls ist es unmöglich. So könnten denn also im Menschen nur Teilbedingungen für die sittliche Bildung seines eignen Wesens liegen. Es hinge von dem Hinzutreten anderer Bedingungen ab, ob dieselbe einträte. Es könnte also nicht dem Menschen in dem Sinne die Fähigkeit dazu ganz allgemein beigelegt werden, daß es nur auf ihn ankomme, diese zu verwirklichen.

Vom indeterministischen Standpunkt aus kann man dem folgende Erwägung entgegenstellen. Gehen wir einmal den ganzen Entwicklungsgang eines Menschen in Gedanken durch! Für die ihm angeborene Beschaffenheit und für die Einflüsse, denen er gleich von Geburt an ausgesetzt ist, kann er offenbar nichts. Wir können uns nun den Verlauf seines weiteren Lebens in eine zusammenhängende Kette von Zeitteilchen zerlegen. Dabei wäre die Beschaffenheit seines Charakters in jedem einzelnen Moment durch die Beschaffenheit in dem zunächst vorhergehenden und die jeweiligen Umstände mit kausaler Notwendigkeit bestimmt. Es müßte sich nun in dieser ganzen Zeitreihe die Stelle angeben lassen, wo der Mensch anfängt als selbständiger Faktor zur Bestimmung seiner Beschaffenheit in dem folgenden Zeitteil beizutragen, und wo nicht mehr lediglich Faktoren wirken, die ganz ohne sein Zutun da sind und wirken. Man könnte diesen Zeitpunkt der Entwicklung vielleicht mit demjenigen identisch finden, wo das Ichbewußtsein erwacht. In Beziehung hierauf zeigt nun die Psychologie, daß sich zunächst eine Scheidung zwischen Leib und Außenwelt und sodann eine solche zwischen Seelischem und Leiblichem vollziehe, sodaß zunächst der Leib, dann das Seelische als das eigentliche Ich erscheine. Für unsere Frage kommt besonders in Betracht, daß diese Entwicklung eine sehr allmähliche ist, ihr Eintreten sich also nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt fixieren läßt; ferner — was noch wichtiger ist — daß alle seelischen Vorgänge und Dispositionen, auch solche die vor der objektiven Betrachtung sich klärlich als ererbt, also ohne eigenes Zutun übernommen, darstellen, von dem subjektiven „Mein"gefühl begleitet sind; das sich ja auch auf äußere und von dem seelischen Ich ganz unabhängige Momente, wie Schönheit, Abkunft, Besitz, Heimat, Volkstum usw., erstrecken kann. Die psychologische Tatsache also, daß in einem gewissen Entwicklungsstadium das Ichbewußtsein sich bildet, und daß dann das Kind sein Wollen als das seine und durch es selbst verursachte weiß, würde es noch nicht als ethisch gerechtfertigt erscheinen lassen, daß man es auch wirklich dafür verantwortlich macht; denn die einfache Tatsache, daß von einer bestimmten Zeit an die Summe von Gefühls- und Willensdispositionen, die den angeborenen Charakter des Menschen ausmachen, in ihrer Wirksamkeit sich mit dem Ichgefühl in steigender Klarheit verbinden, besagt doch noch nicht, daß sie von dem Ich ver-

ursacht seien; und der Determinismus hält doch daran fest, daß lediglich die Ursache verantwortlich gemacht wird für die Wirkung.

Man könnte nun weiter das gesuchte Entwicklungsstadium in der Zeit finden, wo das Bewußtsein des Sittlichen und die sittliche Reflexion beginnt. Man würde dann behaupten müssen, daß die überlegten Willensentscheidungen die vom Erwachen des sittlichen Bewußtseins an erfolgen, dem Individuum in ethisch begründeter Weise zugerechnet werden dürften, und daß, soweit sie auf seinen Charakter einen umbildenden Einfluß üben, dieser als von dem Individuum umgestaltet angesehen werden müsse.

Nun ist aber zu bedenken, daß sowohl das Verständnis für den Gedanken des Sittlichen und das zu seiner psychischen Wirkung erforderliche Pflichtgefühl, wie die Fähigkeit, überhaupt gegenüber dem Andrang von Motiven zur Reflexion zu kommen, abhängig gedacht werden muß von dem Zustand, der bis zu der ins Auge gefaßten Zeit sich entwickelt hat — und zwar ohne daß das Subjekt etwas dazu konnte und dafür verantwortlich gemacht werden kann; denn die Verantwortlichkeit soll ja erst gelten von dem Auftreten des sittlichen Bewußtseins an. Das „Ich" also, das in die erste, wenn auch noch so unentwickelte, sittliche Überlegung eintritt, ist noch ganz das naturhafte, das ohne sein „eigenes", verantwortliches Zutun so geworden ist. Ob also diese sittliche Reflexion eintritt, und wie die erste überlegte Willensentscheidung, deren sittliche Bedeutung zum Bewußtsein gekommen ist, ausfällt, das ist doch jedenfalls bedingt durch Momente, für die das Ich nichts kann; dasselbe gilt somit auch für die Folgen, die diese erste auf Reflexion beruhenden Willensentscheidung für die Charakterbildung hat. Es gilt dies also auch sukzessive für die nächste Willensentscheidung und deren Folgen. Immer wird die Entscheidung abhängig sein von Momenten, deren Beschaffenheit durch Vergangenes bestimmt ist, für das wir nichts konnten und das, um mit Kant zu reden, nicht mehr in unserer Gewalt ist. Daraus ergibt sich auch, was beiläufig nochmals bemerkt werden soll, daß sich der heutige Determinismus mit dem deckt, was Kant als Prädeterminismus bekämpft.

Unsere Erwägung führt zu dem Ergebnis, daß unter dem deterministischen Gesichtspunkt gar nicht festgestellt werden kann, wann und wie eigentlich der umgestaltende Einfluß des Ich auf seinen Charakter beginnen soll. Durch diesen Einfluß wollte ja

aber der Determinismus es rechtfertigen, daß das Subjekt für die Willensentscheidungen, die unter den jeweiligen Umständen nach seiner Ansicht mit Notwendigkeit aus dem Charakter hervorgehen, verantwortlich gemacht wird. Wir können uns aber nicht klar machen, wie in einem Entwicklungsgang, der in seinem Beginn ganz von außen bedingt ist, und der in seinem Anfangsstadium als ein sozusagen passives und jedenfalls nicht von Subjekt verursachtes und von ihm zu verantwortendes Geschehen sich darstellt, an irgend einer Stelle die aktive Mitarbeit des Ich und damit seine Verantwortlichkeit beginnen solle; ja eine bloße Mitarbeit würde noch nicht einmal der Forderung des sittlichen Bewußtseins genügen, da dann die Verursachung und somit die Verantwortung nur zu einem beschränkten Teil dem Subjekte zufiele; dieses muß aber gerade der entscheidende Faktor sein, soll die Zurechnung zu Recht bestehen.

Nun hat man von deterministischer Seite gesagt: die menschliche Gemeinschaft kann schon um ihrer Selbsterhaltung willen nicht umhin, gegen gewisse Handlungsweisen der Individuen mit Zufügung von physischen Übeln zu reagieren, weil die Erfahrung wenigstens vielfach zeigt, daß dadurch Gegenmotive gegen den Anreiz zu solchen Handlungen geschaffen werden. Wenn nun jemand so ungünstig veranlagt und unter derartigen Einflüssen aufgewachsen ist, daß er sich nicht von Handlungen zurückzuhalten vermag, die ihm Strafen von seiten der Gesellschaft oder des Staates zuziehen, so hat er freilich allen Grund sich über seine unglückliche Veranlagung und seine verwahrloste Erziehung zu beklagen, „ebenso wie ein schwächlicher, kränklicher oder einfältiger Mann oder ein häßliches Mädchen Grund dazu hat: aber nimmermehr kann er dem Staate oder der Gesellschaft das Recht bestreiten, ihre Zwecke auch auf seine Kosten zu verfolgen, d. h. ihn und niemand anders für die von ihm begangenen Handlungen zur Verantwortung zu ziehen“.[1]

Mir will aber scheinen, daß man mit dieser Art der Begründung des Verantwortlichmachens darauf verzichtet, es rein ethisch zu rechtfertigen; denn es wird damit zugegeben, daß die Beschaffenheit der Person, aus der die strafbaren Handlungen mit Notwendigkeit folgen, so wenig durch das Subjekt verursacht ist, wie angeborene körperliche Schwäche oder Häßlichkeit;

[1] So **Hartmann**, a. a. O. 430.

aber gerade das, daß der einzelne seinen Charakter am entscheidendsten selbst beeinflusse, wollte ja der Determinismus beweisen, um unserem sittlichen Bewußtsein gegenüber zu rechtfertigen, daß man den Menschen verantwortlich mache.

Ebensowenig könnte diese Rechtfertigung erfolgen durch Hinweis auf die Tatsache, daß eben doch tatsächlich die Menschen sich verantwortlich fühlen und die Strafen nicht deshalb als ungerechtfertigt bezeichnen, weil sie für ihre Existenz und ihre Beschaffenheit nichts könnten. Denn dieses Sich-verantwortlich-Fühlen könnte ja eine Illusion sein, die auf dem Ichgefühl, das unser Tun begleitet, beruht und die dadurch, daß die anderen uns verantwortlich machen, genährt sein könnte. Vom deterministischen Gesichtspunkt aus wollten wir ja gerade den Inhalt dieses Verantwortlichkeitsgefühls als durch die Wirklichkeit begründet und berechtigt nachweisen, es ist uns aber das nicht gelungen; was liegt da näher als es für eine Illusion zu erklären, wie das Gefühl des Anders-könnens oder Anders-gekonnt-habens?! —

Sehen wir noch zu, wie der Indeterminismus zu der Frage des Beginns der auf der Freiheit beruhenden Verantwortlichkeit Stellung nimmt. Die Ansicht Kants, daß das Bewußtsein des Sittengesetzes uns zur Erkenntnis unserer Freiheit führe, wird hierbei von Wert sein, um zu bestimmen, von welchem Stadium ab dem Menschen Freiheit und Verantwortlichkeit zugesprochen werden kann. Es wird dies die Zeit sein, wo der Mensch zum ersten Mal den Gedanken und das Gefühl der Pflicht in sich erlebt, also der im Sittlichen liegenden Verpflichtungskraft inne wird. Natürlich wird das Bewußtsein der Pflicht und damit der Freiheit anläßlich gewisser erzieherischer Einflüsse oder eigner Erfahrungen auftreten, und auch die Freiheit bedarf, um sich in Willensentscheidungen zu betätigen, gewisser äußerer oder innerer Anlässe. Sie kann somit in ihrem Entstehen wie in ihrem Hervortreten als bedingt aufgefaßt werden. Aber diese Bedingungen werden hier nicht als notwendig wirkende gefaßt, hier wird nicht vorausgesetzt, daß jedes Stadium der Entwicklung aus dem Vorhergehenden mit Notwendigkeit hervorgehe und so eigentlich in diesem schon enthalten sei, hier ist für das Hervortreten von Neuem Platz, wie es angenommen werden muß beim Übergang von dem passiven Innengeschehen des Anfangsstadiums zur Aktivität und Freiheit des von sich aus entscheidenden Subjekts. Das Hervortreten der Freiheit an den als Bedingungen hierfür

anzusehenden Motiven ist, „sofern es sich als persönliche Anerkennung des Wertes des Sittlichen und als ebensolche Unterwerfung unter das darin liegende Gebot charakterisiert, ein Akt, der lediglich vom Innern der Persönlichkeit stammt und von den gegebenen Bedingungen, Motiven u. dergl. veranlaßt, aber nicht erzwungen ist".[1]

Das Vermögen zu dieser spontanen Anerkennung und Unterwerfung unter das sittliche Gebot ist noch nicht selbst die „wahre" Freiheit im Sinne des sittlichen Idealzustands für den Menschen, aber dies Vermögen muß als wesentliche Grundlage und Voraussetzung dieser letzteren anerkannt werden, und in seiner Verteidigung liegt auch das Hauptverdienst des gemäßigten Indeterminismus.

Um auch hier nochmals den eigentlichen Differenzpunkt zwischen den beiden Richtungen festzustellen, so liegt er darin, daß auf deterministischer Seite von der Voraussetzung der Notwendigkeit alles Geschehens ausgegangen wird, auf der indeterministischen von dem Bewußtsein, nicht ein passiv getriebenes Wesen, sondern im Innersten aktiv, selbsttätig zu sein und darum die Fähigkeit zu besitzen, das Wollen selbst zu gestalten und jedem unsittlichen Antrieb zu widerstehen. Der Determinismus schien uns aber nicht in der Lage zu sein, in überzeugender Weise den Übergang von dem Anfangszustand passiven Getriebenwerdens zu dem späteren aktiver und verantwortlicher Selbsttätigkeit als einen notwendig sich vollziehenden klar zu legen.

Nehmen wir aber einmal an, es sei dem Determinismus gelungen, die Verantwortlichkeit von seinem Standpunkte aus zu erklären und zu begründen, so muß er doch festhalten, daß es für jedes Individuum eine nach seinem jeweiligen Zustand wechselnde Grenze gebe, über die hinaus seine Verantwortlichkeit nicht reicht.[2] Denn da nach dem Determinismus die gerade

---

[1] H. Siebeck, Goethe als Denker 232.

[2] Das räumt z. B. auch Hartmann (Phänomenologie 436 f.) ein; freilich nicht ganz in dem Umfange, wie er das vom deterministischen Standpunkte konsequenterweise tun müßte. Er bemerkt nämlich: Es muß, wenn auch nicht bei jedem Menschen, so doch bei gewissen Individuen einen Stärkegrad der Versuchung geben, der die betreffende zur unsittlichen Handlung drängende Triebfeder so intensiv motiviert, daß die Gegenmotive, welche der Wille zum Guten hervorrufen kann, nicht ausreichen, um die Handlung zu inhibieren." Die Einschränkung, „wenn auch nicht bei jedem Menschen", muß hier gestrichen werden, man müßte denn an den Zustand

vorliegende Beschaffenheit des psycho-physischen Organismus darüber entscheidet, ob es gegenüber den zum Handeln treibenden Motiven überhaupt zu einer sittlichen Reflexion kommt, und ferner, welche Kraft die sittlichen Motive dabei entfalten, so können stets Motive gedacht werden, die so stark sind, daß sie bei der gerade in Betracht kommenden Gesamtlage des Individuums eine Überlegung überhaupt oder wenigstens eine Entscheidung gemäß dem Pflichtgebot verhindern.

Wie stellt sich nun der Indeterminismus zu dieser Frage, und wie muß er sich seinem Prinzip entsprechend dazu stellen?

Bei Kant finden wir die Überzeugung festgehalten: „Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit.“[1]

Aber die Erfahrung scheint doch darauf hinzuführen, daß auch bei dem geistig reifen Menschen sehr wohl Beeinträchtigungen dieses Vermögens Platz greifen können. So nimmt auch die thomistische Ethik an, daß die Freiheit gemindert und demnach die Verantwortlichkeit begrenzt werde durch das Vorhandensein von „Begierde“ und „Furcht“, womit alle leidenschaftlichen Erregungen gemeint sind, die zu Gegenständen hinziehen oder von ihnen wegtreiben.[2]

---

der „Heiligkeit“ denken, was H. offenbar hier nicht tut. — Übrigens ist auch die Erklärung, die Hartmann von der „Verschuldung“ gibt (a. a. O. 428), interessant. Er sieht darin „eine fahrlässige Versäumnis der rechtzeitigen Erzeugung solcher Vorstellungen, welche entgegengesetzte Triebfedern zu motivieren geeignet und dadurch den zur unsittlichen Handlung führenden Trieb zu unterdrücken fähig gewesen wären“. Auch hier scheint er mir nicht streng bei der deterministischen Betrachtungsweise zu bleiben und in dem Begriff der „Fahrlässigkeit“ eine heimliche Anleihe bei dem Indeterminismus zu machen.

[1] pr. V. 44.

[2] Vgl. V. Cathrein 64 ff. Wenn außer Begierde und Furcht auch physischer Zwang und Unwissenheit als die Freiheit mindernd bezeichnet werden, so ist zu bemerken, daß die physisch erzwungene Handlung von dem Wollen überhaupt nicht verursacht ist, also für die sittliche Beurteilung des Wollenden nicht in Betracht kommt. Ferner wurde oben als Voraussetzung des freien Handelns das Bewußtsein der Pflicht bezeichnet, dies besagt natürlich, auf den konkreten Fall angewendet, daß dem Handelnden nur insofern seine Entscheidung als eigene und freie zugerechnet wird, als er das Bewußtsein ihres sittlichen Charakters hat; alle Fälle von *moral insanity* und ähnlicher physischer Abnormität bleiben somit außerhalb der sittlichen Beurteilung.

Man könnte diese Ansicht mit den oben erwähnten Kantschen Satze so vereinigen, daß man annimmt, der letztere gelte in vollem Umfange nur für solche Fälle, in denen das Bewußtsein des sittlichen Gebotes in seiner ganzen Tragweite und Bedeutung und in ungetrübter Klarheit vorhanden sei.

Es ist doch augenscheinlich ein großer Unterschied, ob jemand im Drange des Augenblicks einer mächtig erregten Leidenschaft nachgibt, oder ob er in ruhiger Erwägung bei vollem Bewußtsein von der sittlichen Bedeutsamkeit seines Entschlusses sich für oder gegen die Pflicht entscheidet. Für Fälle der letzeren Art wird der Indeterminismus eine Begrenzung der Freiheit und damit der Verantwortlichkeit ablehnen müssen.

Das würde dann auch für die bedeutsamen Situationen zutreffen, in denen man das Bewußtsein hat, daß jetzt nicht sowohl über diese oder jene einzelne Handlung, sondern geradezu über die ganze Richtung des Lebens entschieden wird. Gewiß gilt auch hier oft — wie der Pfarrer in „Hermann und Dorothea" sagt —:

„Der Augenblick nur entscheidet über das Leben des Menschen
und über sein ganzes Geschicke;
Denn nach langer Beratung ist doch ein jeder Entschluß nur
Werk des Moments";

aber solche Entscheidungen werden doch nicht aus dem bloßen Augenblick herausgeboren, sondern sie erfolgen unter Berücksichtigung verdichteter Gedankenmassen und Wertungen.

Auch würde man die tiefer liegenden Motive des Indeterminismus verkennen, wenn man annähme, er verteidige hauptsächlich deshalb Freiheit und Verantwortlichkeit, damit der Mensch seinem natürlichen Hang, über seine Mitmenschen streng abzuurteilen, nachgeben könne. Nein, es handelt sich in erster Linie darum, ob es begründet sei, daß der Mensch sich selber verantwortlich macht. Je mehr man aber erkennt, wie schwer es ist, über etwaige Beeinträchtigungen der Freiheit unserer eignen Entscheidungen ein bestimmtes Urteil zu gewinnen, umsomehr werden wir es für unsere Pflicht ansehen, im Urteil über andere die größte Vorsicht und Zurückhaltung zu üben. Mit Recht bemerkt Eucken[1]: „Wer das durchgängige Verwobensein von

[1] Geistige Strömungen 375.

Freiheit und Notwendigkeit, von Schuld und Schicksal vor Augen hat, dem wird die übliche Verwendung des Schuldbegriffs als roh und plump erscheinen, der wird wissen, daß die Verantwortlichkeit oft an einer ganz anderen Stelle liegt und viel weiter zurückreicht, als wo sie dem Menschen faßbar wird, der wird die Unzulänglichkeit aller moralischen Beurteilung seitens des Menschen auf stärkste empfinden. So können auch von einem nichtdeterministischen Standpunkt aus die Bestrebungen zur Milderung aller Härten im gesellschaftlichen Zusammensein, zunächst in der Gestaltung des Strafrechts freudig begrüßt werden. Nur sei, weil unsere Freiheit beschränkt ist, sie nicht ganz und gar preisgegeben, nur sei nicht wegen der Unzulänglichkeit des menschlichen Urteils alle und jede moralische Bewertung verworfen".

e) Noch wäre endlich eine Argumentation von seiten des Determinismus zu betrachten, die die oben bezeichnete Schwierigkeit hinsichtlich der Verantwortlichkeit zu vermeiden sucht. Man hat nämlich behauptet: bei der sittlichen Beurteilung handelt es sich überhaupt nicht um die Frage, wie die Persönlichkeit und die notwendig aus ihrem Zustand resultierenden Willensentscheidungen zustande gekommen sind, sondern es handelt sich allein um ihren Wert. Sie werden also lediglich an dem Sittengesetze als ihrem Beurteilungsmaßstabe gemessen und danach anerkannt oder verworfen; und für diese sittliche Beurteilung ist es ganz gleichgültig, ob sie aus Notwendigkeit oder aus Freiheit zustande gekommen sind. So bemerkt z. B. Paulsen[1]: „Das Urteil über den Wert einer Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, was sie ist; und davon hängt auch unser Verhalten gegen sie ab. Ein Baum, der schlechte Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. . . . So rotten wir ein wildes und bösartiges Haustier aus, ohne daß wir meinen, es habe seine Bosheit selbst freiwillig angenommen. . . . Unser Gefühl reagiert nicht wesentlich anders, wo es sich um Menschen handelt. Es dient einem verkommenen und verlumpten Gesellen nicht zur entschuldigenden Empfehlung, wenn er sich darauf berufen kann, er stamme aus einer schon seit Generationen verkommenen Familie".

Daß derartiges zur „Empfehlung" diene, wird auch der Indeterminist nicht behaupten, wohl aber scheint mir unser Gefühl der

[1] Ethik I 433 f. — Darauf würde auch die oben erwähnte Deutung der Freiheitslehre Kants durch Cohen hinauslaufen.

schlechten Tat selbst eines solchen Menschen gegenüber anders zu reagieren wie gegenüber dem Schaden, den ein Tier anrichtet. Und wenn ich begrifflich ausdrücken soll, worin denn der spezifische Unterschied besteht, so bietet sich doch nur die Formel: er hätte eben anders handeln oder die Handlung unterlassen können, das Tier nicht; dort haben wir Freiheit, hier Naturnotwendigkeit. Das ist auch die Auffassungsweise Kants; er erklärt z. B.: der Tadel einer schlechten Handlung „gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten der Menschen, unangesehen aller empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen“.[1] Also Kant ist der Ansicht: die „Vernunft“, womit hier der vernünftige Wille gemeint ist, hätte eine andere Entscheidung treffen können, und eben dies wird bei dem Tadel einer sittlich verwerflichen Tat mitgedacht; dieser Tadel beruht nicht lediglich darauf, daß wir die Tat mit dem Vernunftgesetz als dem Beurteilungsmaßstab vergleichen.

Ebenso ist das Gefühl, womit wir auf das sittlich Gute reagieren, wie mir scheint, ein spezifisch anderes, als wie wir es anderem Erfreulichen oder Nützlichen, mag es nun von Menschen oder anderen Geschöpfen herrühren, hegen. Und auch hier ist das Unterscheidende der Gedanke, daß das Sittliche auf eigenster freier Tätigkeit beruhe. Kant hat mit Beziehung auf diesen Punkt psychologisch sehr fein ausgeführt, daß das spezifisch sittliche Gefühl der „Achtung“ wohl zu unterscheiden sei von „Bewunderung“. Es komme allerdings vor, daß große Talente und ihre Leistungen „Achtung oder ein mit derselben analogisches Gefühl“ bewirkten, und so könne man nach dem ersten Eindruck meinen, Achtung werde auch anderen Werten als bloß den sittlichen zu teil. „Allein, wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wieviel das angeborene Talent und wieviel Kultur durch eignen Fleiß an der Geschicklichkeit Teil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere mutmaßlich als Frucht der Kultur, mithin als Verdienst vor“.[2] Also auch nach Kant wäre es der Gedanke an das freie Tun, der das eigentümliche, lediglich dem Sittlichen geltende, Gefühl der Achtung erweckt.

Nun wird man ja nicht von vornherein bestreiten können,

---

[1] r. V. 443. [2] pr. V. 94 f.

daß einzelne vielleicht allmählich die Reaktionsweise ihres Gefühls umzubilden vermögen, sodaß sie den Menschen und ihrem Tun gegenüber in keiner anderen Weise auftritt als gegenüber Tieren und überhaupt Dingen und Vorgängen der Natur. Wenn der Determinismus hierin die allein in den Tatsachen begründete und durch sie gerechtfertigte Reaktionsart sieht, so würde er hierin die anzustrebende Beschaffenheit unserer Gefühlsreaktionen zu erblicken haben. Die Entwicklung derselben würde er sich also folgendermaßen vorstellen müssen. Im ersten Stadium reagiert der Mensch, weil er dazu neigt, Naturwesen und Naturgeschehnisse nach Art des Menschlichen aufzufassen, auch diesen gegenüber mit dem Gefühl der spezifisch sittlichen Achtung oder Entrüstung. In einem zweiten Entwicklungsstadium beschränkt sich diese Reaktionsweise auf das menschliche Tun und Lassen, und zwar bezieht sie sich bei geklärterem sittlichen Bewußtsein nicht mehr auf die äußeren Handlungen und Unterlassungen als solche, sondern auf das Wollen, die Gesinnung, aus der sie hervorgehen, wobei vorausgesetzt wird, daß hierin die eigentlich entscheidende und zwar frei entscheidende Ursache des Handelns liege. Diese Voraussetzung würde sich nun aber als irrig erweisen, wenn der Determinismus darin Recht hat, daß auch jede überlegte Willensentscheidung mit genau derselben Notwendigkeit aus den in betracht kommenden Bedingungen sich ergibt wie nur irgend ein Naturvorgang, und daß sie demnach nicht anders ausfallen konnte, als wie sie ausgefallen ist. Dadurch wäre dann ein drittes und letztes Entwicklungsstadium der Gefühlsreaktion bedingt: der Unterschied zwischen der Reaktion gegen Naturvorgänge und gegen menschliche Handlungen hätte zu schwinden; auch den letzteren gegenüber würden wir nicht mehr „Achtung“ und „sittlichen Unwillen“ zu fühlen haben, sondern einerseits Freude und Bewunderung, andererseits Trauer, Mitleid und Wehmut. Damit würde sich aber ergeben, daß der Determinismus mit seiner Fassung des Freiheitsbegriffes und den sich daraus ergebenden Folgerungen aus derjenigen Gestaltung des „sittlichen“ Bewußtseins, bezw. des sittlichen Gefühls, wie sie bei Kant vorliegt und wie sie, meiner Überzeugung nach, bei den erwachsenen Angehörigen unseres Kulturkreises mit seltenen Ausnahmen vorhanden ist, hinausführt. An sich ist ja freilich ein Standpunkt, der in der ganzen Sittlichkeit nur eine zu überwindende Entwicklungsstufe des geistigen Lebens sieht, logisch

möglich; er wird aber von allen die „sittlich“ sein wollen und darin den höchsten Wert und das verbindende Gesetz für menschliches Tun erblicken, abgelehnt werden; auch will der Determinismus selbst, soweit ich sehe, sich nicht auf diesen außersittlichen Standpunkt stellen, er will vielmehr den sittlichen Begriffen, speziell dem Freiheitsbegriff, die richtige Fassung geben. Daß ihm das aber gelungen sei, davon konnten wir uns bis jetzt noch nicht überzeugen; und gerade in dem Unterschied unserer Gefühlsreaktion gegenüber dem sittlich Bedeutsamen und dem Außersittlichen, d. h. dem rein von Naturnotwendigkeit Beherrschten, scheint mir der Indeterminismus eine starke Stütze zu haben.

f) Zum Abschluß unserer Gegenüberstellung der deterministischen und indeterministischen Gedanken sei noch auf einen Unterschied in der Bedeutung des Freiheitsbegriffs hingewiesen, der nicht übersehen werden darf. Man bezeichnet nämlich den Zustand der Person, worin ihr Wollen und Handeln durchaus dem Sittengesetz entsprechend ist, als die „wahre“ oder „sittliche“ Freiheit. Dieser Sprachgebrauch läßt sich sehr wohl verstehen. Zwar ist in diesem Zustand das Wollen und Handeln als von jeglicher Willkür entfernt, vielmehr als durchaus normiert vom Sittengesetz zu denken, frei wäre es aber trotzdem deshalb zu nennen, weil es die Macht unsittlicher Antriebe endgültig überwunden hätte. Letzteren ist es nämlich eigentümlich, daß sie mehr isoliert auftreten, mehr auf vereinzelte Ziele hindrängen, während das Sittengesetz unser Handeln in seiner Gesamtheit normiert. So ist es erklärlich, daß das letztere enger mit unserem Ichgefühl verschmilzt, und daß die unsittlichen Motive, wenn sie wirklich gelegentlich unser Wollen bestimmen, uns das Gefühl verursachen, wir seien unfrei; unserem eigentlichen besseren Selbst werde dadurch Gewalt angetan. Auch eine gewisse Selbstgefälligkeit mag dazu beitragen, daß die Neigungen zum Unsittlichen, die doch auch zu unserem Innenleben gehören und alle ihre Kraft aus unserem Inneren empfangen, als ursprünglich unserem Selbst fremde, von außen herantretende „Versuchungen“ erscheinen; daß wir zwar sagen, wir seien von einer Versuchung überwältigt worden, aber nicht, die Pflicht habe uns überwältigt. Vielmehr erscheint die durchgehends pflichtmäßige Betätigung (weil das Sittengesetz in das Innerste der Persönlichkeit aufgenommen wird) als die eigentliche freie Wirksamkeit des Ich, als die wahre, sitt-

liche Freiheit.[1] Es ist leicht ersichtlich, daß diese wahre Freiheit in ihrer Vollendung nichts Anderes ist als eine Idealvorstellung, nur die vollkommene sittliche Persönlichkeit wäre es, die sie besäße.

Die Freiheit in diesem Sinne von seinem Standpunkt aus anzuerkennen, macht auch dem Determinismus keine Schwierigkeit. Für ihn ist die Idee der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit ein Gedankending, eine gefühlsstarke, motivkräftige Vorstellung, und der Zustand der sittlichen Freiheit würde nach ihm dann erreicht sein, wenn diese Vorstellung mehr Kraft gewonnen hat als die anderen möglichen Motive, und wenn infolgedessen durch sie das Wollen und Handeln des Menschen stets in sittlichem Sinne normiert ist.

Auch vom indeterministischen Standpunkt kann selbstredend die vollendete sittliche Persönlichkeit und ihr Zustand der wahren Freiheit als gültiges Ideal anerkannt werden.

Eine Differenz zwischen den beiden Standpunkten scheint mir übrigens auch hier — und zwar bezüglich der Verwirklichungsmöglichkeit dieses Ideals — angenommen werden zu müssen. Der Determinismus hat, wie mir scheint, keinen Grund, es prinzipiell für unmöglich zu erklären, daß dieses Ideal von Menschen verwirklicht und also der Zustand der „Heiligkeit" im Sinne Kants erreicht werde. Der Indeterminismus dagegen wird festhalten müssen — wie dies übrigens auch Kant tut —, daß Menschen sich der Heiligkeit nur annähern, sie aber nie wirklich erreichen können. Nach deterministischer Anschauungsweise wird nämlich derjenige, in dem die sittliche Vorstellungsgruppe dauernd die stärkste Motivkraft ausübt, gar nicht mehr unsittlich handeln können, nach indeterministischer wird vermöge der Freiheit ein unsittliches Handeln immer noch möglich bleiben, wenn auch noch so häufig sittlich gehandelt worden ist.

Nun könnte es scheinen, als ob Kant hierin gerade anders dächte; hat er ja doch an einer früher ausführlich betrachteten Stelle ausdrücklich versichert, „daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch

---

[1] Umgekehrt würde derjenige, der sich ganz jenseits von Gut und Bös stellt und sich ganz mit seinen naturgegebenen Strebungen identifiziert — gleichgültig, ob sie dem Sittengesetz entsprechen oder nicht — sich dann unfrei fühlen, wenn er sich bei seinem Wollen und Handeln durch sittliche Bedenken gehemmt fühlte. Vgl. hierzu und zu dem im Text Ausgeführten Simmel, Einleitung I 243 ff.

eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann".[1] Allein es ist zu berücksichtigen, daß Kant bei dieser Auseinandersetzung, freilich ohne es ausdrücklich zu sagen, die Freiheit als etwas sittlich Wertvolles, also im Sinne der „wahren" Freiheit im Auge hat. Es ist dies deutlich ersichtlich aus seiner Bemerkung: „Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen". Auch hebt er ausdrücklich hervor, daß der Mensch in der Erfahrung das „Vermögen zeige, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen".

Die „wahre" oder „sittliche" Freiheit ist also wohl auseinanderzuhalten von derjenigen Freiheit, die wir vorher betrachtet haben, und die den eigentlichen Gegenstand des Streites zwischen Determinismus und Indeterminismus bildet. Jene ist Idealvorstellung, diese wäre als ein wirkliches „Vermögen" zu betrachten; und wenn wir sie auch mit Kant als die Fähigkeit gefaßt haben, dem Pflichtgebote zu folgen, so war eben dabei doch immer notwendig mitgedacht, das Vermögen, dies nicht zu tun. Unser sittliches Bewußtsein kann sich mit der Bedeutung der Freiheit als eines Ideals nicht begnügen, denn die Möglichkeit, das Ideal zu verwirklichen, wird man sich nur so denken können, daß man die Freiheit in der anderen Bedeutung voraussetzt.

Es ist mit ein Grund der Dunkelheit der Kantschen Untersuchungen über das Freiheitsproblem, daß er diese beiden Bedeutungen des Freiheitsbegriffs[2] nicht mit klarem Bewußtsein und ausdrücklich auseinanderhält. Es ist aber irrig, wenn man sich bemüht, bei Kant lediglich eine dieser Bedeutungen als vorhanden nachweisen zu wollen, wie dies Cohen tut, wenn er meint, die „Freiheit" in Kants Sinne sei lediglich „regulative Maxime", also Idealvorstellung.[3]

[1] M. d. S. 27.

[2] Wir haben dieselben als die dritte und vierte Bedeutung des Begriffs der moralischen Freiheit oben kennen gelernt. Für die erste und zweite Bedeutung (die Freiheit der sittlichen Erkenntnis — als Ideal und als Vermögen, zu diesem Ideal zu gelangen) gelten analoge Erwägungen wie die oben angeführten.

[3] Auch Greiner (Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant 23), der in dieser Auffassung Cohens die „beste aller Lösungen" sieht, erkennt doch an, daß damit nicht alle Schwierigkeiten gehoben seien.

Auch die von P. Salits[1] aufgestellte Ansicht scheint mir nicht haltbar, daß wenigstens in der „Grundlegung" nur die eine Bedeutung des Freiheitsbegriffs vorkomme. Er will nachweisen, daß in dieser Schrift stets „frei und sittlich gut als einerlei aufzufassen sei, und daß die Freiheit hier lediglich der praktischen Vernunft oder dem reinen Willen beigelegt werde, während sie in den beiden Kritiken dem Willen schlechthin und der Willkür zugesprochen werde". Aber wenn auch Kant in der „Grundlegung" vorwiegend von der sittlichen Freiheit redet, so folgt daraus nicht, daß er nicht auch hier die Freiheit in dem anderen Sinne voraussetze. Er scheidet ja z. B. ausdrücklich den „durch sinnliche Begierden affizierten Willen", von der „Idee ebendesselben, aber zur Verstandswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens"[2]; diese letztere Idee ist aber ihrem Inhalt nach nichts Anderes als das Ideal des durchweg sittlich bestimmten und insofern „wahrhaft freien" Willens. Dieses Ideal bliebe aber ganz wirkungslos, wenn nicht auch dem Menschen das Vermögen beigelegt würde, sich im Sinne dieses Ideals zu entscheiden; wenn also der Mensch nicht auch Freiheit in dem anderen Sinne besäße. So sagt denn auch Kant in derselben Schrift: „Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind".[3] Hier ist doch ganz offenbar die Freiheit gemeint, vermöge deren der Mensch auch handeln kann, wie er nicht soll.

3. Suchen wir uns nun den Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus in seinem wesentlichsten Grunde nochmals vor Augen zu führen. Jener fußt auf dem Kausalgesetz und ist überzeugt, daß ihm zufolge alles Geschehen als ein eindeutig bestimmtes, mit Notwendigkeit ablaufendes zu fassen sei; dieser geht aus von der Forderung des sittlichen Bewußtseins, daß dem allgemein geltenden Soll des moralischen Gesetzes auch ebenso allgemein ein Können entsprechen müsse; und er findet dieses „Können" als ein tatsächliches bestätigt durch das Bewußtsein ureigenster, innerlichster Tätigkeit, kraft dessen das Ich in seinen Willensentscheidungen sich nicht gebunden fühlt durch die bis dahin erfolgte Entwicklung seines Charakters und un-

[1] I. Kants Lehre von der Freiheit. Diss. Jena 1894. 50 f. Er folgt darin Fr. Lange, Über das Fundament der Ethik. Leipzig 1872. S. 118.
[2] Grl. 83. [3] Grl. 85.

mittelbar das Gefühl hat, stets im Sinne des Sittengesetzes sich entscheiden zu können.

Wenn man den Gegensatz auf diesen seinen wesentlichen Gehalt zurückführt, so kann die Position des Determinismus, insofern als die günstigere erscheinen, als ihm die Möglichkeit offensteht, zu erklären, er könne alle die Aussagen des Indeterminismus anerkennen, aber lediglich als Aussagen über einen tatsächlich vorhandenen Bewußtseinsinhalt; dabei sei es sehr wohl möglich, daß dieser Bewußtseinsinhalt illusionär sei, daß die Wirklichkeit sich doch anders verhalte. Auch haben wir gesehen, daß der Indeterminismus nur noch in seiner gemäßigten Form Vertretung findet, die die freie Willensentscheidung nicht als eine schlechthin grundlose hinstellt, sondern zugibt, daß auch sie unter dem Kausalgesetz stehe; nur dadurch unterscheidet er sich vom Determinismus, daß er behauptet, das Kausalgesetz fordere nur einen „zureichenden" nicht einen „notwendig wirkenden" Grund. So ergäbe sich denn die Notwendigkeit den Sinn des Kausalgesetzes näher festzustellen.

Nehmen wir an, wir kennen ganz genau die Bedingungen, die einen Vorgang verursacht haben, und ein zweites Mal lägen nun wieder ganz dieselben Bedingungen vor, diesmal träte aber der betreffende Vorgang nicht ein oder ein anderer an seiner Stelle, so würden wir zunächst uns doch gedrängt fühlen, eine erneute Untersuchung anzustellen, ob nicht doch unter den ursächlichen Bedingungen irgend eine Veränderung vorliege, die eben die veränderte Wirkung notwendig gemacht habe. Könnten wir eine solche in keiner Weise auffinden, so würden wir vor dem veränderten Vorgang wie vor einem Rätsel stehen, er wäre uns unerklärlich.

Daraus müssen wir doch wenigstens soviel schließen: wenn der Kausalgedanke uns dienen soll, einen Vorgang aus seinen Bedingungen zu erkennen, so ist die Notwendigkeitsbeziehung daraus nicht zu entfernen; denn einer Ursache gegenüber, die unter ganz gleichem Umstande jetzt so, ein andermal anders wirkte, würde immer wieder die weitere Frage entstehen, aus welcher Ursache sich ihre veränderte Wirksamkeit erkläre.

Mag man nun mit Kant in der Kausalität die Kategorie sehen, vermittelst deren es uns überhaupt erst möglich ist, ein Vorgehen als ein „gegenständliches" zu denken, oder mögen wir sie bloß als ein Postulat ansehen, das wir an die Wirklichkeit richten

und an dem wir deshalb festhalten, weil wir bis jetzt noch keine Instanz dagegen gefunden haben: in beiden Fällen wird zugestanden, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis von Geschehnissen nicht umhin kann, den Kausalgedanken zugrunde zu legen; soeben hat sich uns ferner ergeben, daß der Kausalgedanke für die wissenschaftliche Erkenntnis unfruchtbar bleibt, wenn wir nicht annehmen, daß die Wirkung mit Notwendigkeit aus der Ursache hervorgehe. Gilt dies aber für die Kausalität überhaupt, so wird man auch auf dieses Merkmal der notwendigen Verknüpfung nicht verzichten dürfen, wenn es sich darum handelt, eine Willensentscheidung in ihrer ursächlichen Bedingtheit zu erkennen; man wird also die Voraussetzung machen müssen, daß sie unter den in Betracht kommenden Umständen und bei dem gerade vorhandenen psychophysischen Wesen des Handelnden, wie es sich bis dahin — auch mit kausaler Notwendigkeit — herausgebildet hat, notwendig erfolge. Es ist deshalb wohl zu verstehen, wenn von deterministischer Seite erklärt wird: „ein zureichender Grund und ein Grund der seine Folge notwendig mache, sei eins und dasselbe“.[1] Darum sei auch der gemäßigte Indeterminismus ebenso verwerflich wie der extreme; Kausalität und indeterministische Freiheit seien eben sich streng ausschließende Gegensätze, zwischen denen keine Vermittlung denkbar sei.[2]

Nun könnte man von seiten des Indeterminismus noch einwenden, auch unter Voraussetzung des von ihm behaupteten Freiheitsbegriffes könne man doch sehr wohl eine Willensentscheidung aus ihren Motiven verstehen, also sie aus ihren Ursachen erkennen, wenn man auch festhalte, daß sie nicht notwendig so habe erfolgen müssen.

Indes wäre dieser Einwand nicht zwingend. Denn es besteht doch ein unverkennbarer Unterschied zwischen jenem psychologischen (inhaltlichen) „Verständnis“, das uns einen Willensakt begreiflich erscheinen läßt, wenn wir seine Motive kennen, und der streng wissenschaftlichen „Erkenntnis“ des Hervorgehens einer Wirkung aus ihren Ursachen. Jenes psychologische Verständnis haben wir dann, wenn wir den seelischen Vorgang im anderen sozusagen nacherleben können; wenn wir uns sagen dürfen,

[1] A. Riehl, Der philos. Kritizismus II 2., 234.

[2] Hartmann, Phänomenologie 449.

aus diesen und jenen Motiven hätten wir wohl auch so gehandelt. So lange wir aber dabei an dem indeterministischen Freiheitsbegriff festhalten, bleibt doch immer noch ein gewisser irrationaler Rest, etwas für unsere Erkenntnis Unauflösbares, Rätselhaftes, (eben die Möglichkeit des „anders") das nicht vorhanden ist, wenn wir bei einem Naturvorgang sein notwendiges Hervorgehen aus den ursächlichen Bedingungen einsehen. —

Dem Indeterminismus bleibt hier freilich noch ein Ausweg; er kann erklären für das psychische Geschehen (oder wenigstens für einen Teil desselben: die überlegten Willensentscheidungen) gilt dieser notwendige Zusammenhang nicht, hier gilt eben eine andere — wenn man will, laxere — Form der Kausalität. Oder er könnte mit Lotze behaupten: „Ohne Zweifel verlangt alles, was wir einmal als Wirkung denken und bezeichnen, seine Ursache, aber es ist fraglich, ob wir ein Recht haben, jedes vorkommende Ereignis als Wirkung in diesem Sinne zu betrachten". Schon die Unvollendbarkeit der Kausalreihe, in die wir uns dabei verwickeln würden, überzeuge uns von dem Nichtvorhandensein dieses Rechtes, denn sie führe notwendig auf die Anerkennung eines ursprünglichen Seins und einer ursprünglichen Bewegung zurück. Der Anfänge, deren Ursprung nicht in ihn selbst enthalten sei, könne der Weltlauf jeden Augenblick unzählige haben, (freilich keinen dessen notwendige Fortsetzung nicht in ihm anzutreffen wäre).[1]

Allerdings müßte man dann von indetermistischer Seite zugeben, daß man bei der letzteren Annahme vor ebensoviel Rätseln stünde, als man solcher ursprünglicher Anfänge konstatieren müßte, und daß man auch bei der anderen Annahme nämlich der eines loseren, nicht das Moment der Notwendigkeit enthaltenden Kausalzusammenhangs, nicht zu jenem Grad des Begreifens komme, den wir z. B. gegenüber physikalischen Vorgängen erreichen; während wir hier zu einer wirklichen „Erkenntnis" im strengen Sinne gelangten, müßten wir uns dort mit einem gewissen „Verstehen" einen inneren Nacherleben begnügen.

Man könnte diesen Verzicht auf streng wissenschaftliche Erkenntnis der psychischen Zusammenhänge noch durch folgende Erwägung stützen.

[1] Mikrokosmus I 284. — Es ist dies übrigens im wesentlichen kein anderer Gedanke als der, den Kant in dem Beweis der Thesis der dritten Antinomie entwickelt (r. V. 368 ff.).

Für eine gereiftere erkenntnistheoretische Auffassung stellt sich die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung nicht mehr — wie für das naive Bewußtsein — dar, als ein Hinausgreifen der Ursache über sich und ein „Machen" der Wirkung; auch nicht mehr als ein inneres, beide verknüpfendes „Band", sondern als Anwendung des Identitätsprinzips. Erkenntnis kausalen Zusammenhangs ist Nachweis von Identität an den Objekten. Ganz deutlich zeigt sich dies in dem Verfahren der Naturwissenschaft; sie wird nur dann einen kausalen Zusammenhang für wirklich erkannt ansehen, wenn Masse- und Energiequantum in den aufeinanderfolgenden Stadien des Vorgangs, die man als Ursache und Wirkung scheidet, sich als äquivalent nachweisen lassen. Masse und Energie erscheinen so als das beharrende Substanzielle, das bei dem Wechsel seiner Zustände identisch bleibt. Und das Kausalverhältnis ist nichts Anderes als diese, verschiedene Zustände verbindende, Identität.

Noch klarer würde dies hervortreten, wenn wir uns das Ziel der mechanischen Naturwissenschaft erreicht denken. Sie geht ja darauf aus, alle Geschehnisse der äußeren Welt in letzter Linie als Bewegungen materieller Objekte aufzufassen. Nehmen wir also einen Komplex von Objekten an, die sich in verschiedener Richtung und mit verschiedener Schnelligkeit bewegen, so wird nach einer gegebenen Zeit die wechselseitige Lage der einzelnen Bestandteile des Systems eine ganz andere sein. Können wir nun in dem neuen Komplex nur die alten Teile wieder konstatieren und zwar jeden in der Lage, in die ihn das Beharren der Bewegung in der betreffenden Zeit führen mußte, so ist mit dem Nachweis der Identität der Massenteilchen und der Bewegung der zweite Zustand des Komplexes aus dem ersten erklärt: wir haben eine streng wissenschaftliche Erkenntnis des zweiten, weil wir sein notwendiges Hervorgehen aus seiner Ursache begriffen haben. Denken wir uns, in der neuen Gruppierung des Komplexes wären neue materielle Elemente oder Bewegungen aufgetaucht, so wären sie unerklärlich, bis man sie auch in dem Anfangszustand aufgefunden und also wieder Identität konstatiert hätte.[1]

Wir sind nun allerdings gewöhnt, den gesamten Status des

---

[1] Vgl. H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I. Leipzig 1900. 77 ff. — Nicht identisch bleibt natürlich die räumliche Verteilung der Masse und die Energieform.

ersten Komplexes zu zerlegen in „Bedingungen“ und die eigentlich wirkende „Ursache“ und dementsprechend auch nur bestimmte Teile des zweiten Komplexes als „Wirkung“ zu bezeichnen. So kann es den Anschein gewinnen, als seien Ursache und Wirkung Vorgänge an ganz verschiedenen Objekten. Tatsächlich sind sie nur Vorgänge in verschiedenen Teilen eines Gesamtkomplexes, und es ist gerade die Aufgabe der Kausalbetrachtung, zu erkennen, daß dieser Komplex trotz der Veränderung identisch geblieben ist. Demnach könnte man sich die Aufgabe der Naturwissenschaft so denken: in den ununterbrochen sich ändernden Zuständen des Universums die Identität seiner Bestandteile in den aufeinanderfolgenden Zeitpunkten nachzuweisen, sowohl die Identität der Materie wie die Identität der Energie. Mit und in dieser Formulierung der naturwissenschaftlichen Aufgabe ist prinzipiell als möglich angenommen, jede Bewegung in der physischen Welt (einschließlich jeder körperlichen Bewegung des Menschen, sei es ein Gehen oder Augendrehen oder Sprechen) vollständig aus dem vorhergehenden Zustand abzuleiten, ja zu berechnen. Wie unendlich weit die tatsächliche Wissenschaft von der Lösung dieser Aufgabe entfernt ist, und ob sie sie je in nennenswertem Maße lösen kann, darauf kommt es hier in dieser rein erkenntnistheoretischen Betrachtung zunächst gar nicht an, sondern nur ob sie aus dem Wesen unseres Erkennens heraus richtig gestellt ist.

Fassen wir aber in der angegebenen Weise den Kausalzusammenhang, sehen wir also die streng wissenschaftliche Erkenntnis der Entstehung eines Vorgangs erst dann als erreicht an, wenn der Nachweis der Identität geführt ist, so könnte man im Sinne des Indeterminismus sagen: damit ist zugestanden, daß eine solche Erkenntnis der psychischen Vorgänge nicht möglich ist, und daß der Kausalitätsbegriff in der angenommenen strengen Fassung auf das Psychische keine Anwendung finden kann; denn wir können die Identität des Seelischen in verschiedenen Zeitpunkten nicht exakt nachweisen.

In der Tat ist es nicht statthaft, psychische Vorgänge (seien es Vorstellungen, Gefühle oder Willensregungen) als beharrende Objekte zu denken, die in aufeinanderfolgenden Zeiten als identisch aufgezeigt werden könnten. Die darauf hinauslaufende Vorstellung Herbarts dürfte doch endgültig überwunden sein. Vorstellungen z. B. sind nicht substantielle

Dinge, die auf- und niedertauchen und als solche fortexistieren, wenn sie auch nicht bewußt sind, sondern es sind Akte, deren logische Bedeutung und deren Beziehung auf einen Gegenstand allerdings identisch sein kann, die aber in den verschiedenen Zeitpunkten wieder neu vollzogen werden müssen, um vorhanden zu sein. Wenn aber so psychische Objekte in zeitlich folgenden Erfahrungen nicht als identisch nachzuweisen sind, so ist Kausalzusammenhang innerhalb des Psychischen, wenigstens direkt, nicht nachweisbar. Ein psychisches Objekt, ein Bewußtseinsinhalt kann also weder als Ursache noch als Wirkung unmittelbar erkannt, sein Auftreten und Verschwinden kann nicht auf direktem Wege wissenschaftlich erklärt werden. „Wir vermögen nicht die späteren Stadien des Bewußtseins aus den früheren für sich als notwendig zu begreifen.“ [1]

Damit würde auch ein weiterer Unterschied zwischen dem Physischen und Psychischen recht wohl stimmen. Auf dem physischen Gebiet tritt nämlich wegen der Konstanz im Quantum von Masse und Energie eigentlich nichts schlechthin Neues ins Dasein. Alles muß schon in den vorausgehenden Bedingungen enthalten gewesen sein, und das Neue besteht nur in neuen Kombinationen vorhandener Elemente, die sich aber aus den vorhergehenden prinzipiell müssen berechnen lassen. Auf geistigem Gebiet aber tritt wirklich Neues auf, so gewiß es hier Entwicklungen und wahrhaft originale Schöpfungen gibt. Was wir hier ungenau „Ursachen“ nennen, hat nur die Bedeutung von „Bedingungen“, unter denen das geistige Subjekt neue Tätigkeiten produziert. So ist es wohl verständlich, wie Wundt dazu kommt, gegenüber dem Gesetz der Erhaltung der Energie im Physischen, für das Psychische ein „Prinzip der wachsenden geistigen Energie“ zu proklamieren. Freilich bedeutet dies nichts Anderes als einen Verzicht auf den Nachweis der Identität und damit auf Konsta-

---

[1] Chr. Sigwart, Logik. 2. A. II 205. — Er fügt hinzu: Erklärbar ist das Spätere nur, „wenn wir ein Subjekt voraussetzen, in dessen Natur es liegt, aus Veranlassung bestimmter Tätigkeiten andere aus sich zu erzeugen; der eigentliche Grund des Neuen liegt in dem entwicklungsfähigen Subjekt, dessen Funktion sowohl die spätere wie die frühere Tätigkeit ist.“ Damit wäre aber freilich der Versuch, Identität unmittelbar zwischen den psychischen Objekten auf direktem Wege nachzuweisen, aufgegeben; es würde zur Aufzeigung der Identität ein Umweg über das Subjekt eingeschlagen.

tierung des Kausalzusammenhangs und also auf streng wissenschaftliche Erkenntnis.

Was aber die Hauptsache für unser Problem ist: es fragt sich sehr, ob — bei der geschilderten Auffassung des Kausalzusammenhanges im Physischen — durch diesen Verzicht auf wissenschaftliche Erkenntnis des psychischen Zusammenhangs noch das erreicht würde, weswegen er geschieht, nämlich Sicherung der Freiheit des Wollens. Denn nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Wissenschaft vom Physischen müßten jedenfalls alle menschlichen Handlungen soweit sie in körperlichen Bewegungen bestünden, in das System der mit Notwendigkeit ablaufenden physischen Geschehnisse gerechnet werden. Damit aber, daß so alle äußeren menschlichen Handlungen einschließlich aller Worte mit Naturnotwendigkeit eintretend und prinzipiell als voraus berechenbar angesehen würden, könnte sich der Indeterminismus doch wohl nicht einverstanden erklären.

Dazu käme, daß auch für seelische Vorgänge, die gar nicht in Bewegungen, Worten etc. nach außen hervortreten, also z. B. für das bloße Fassen eines Vorsatzes, die einfache Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung, naturnotwendig ablaufende Molekularbewegungen im Gehirn als paralleles Geschehen anzunehmen wären.

Ferner regt sich natürlich auch gegenüber den seelischen Vorgängen unbezwinglich das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Erkenntnis und Erklärung. Und um dieses zu befriedigen, wird man etwa versuchen, da ein direkter Kausalzusammenhang zwischen den psychischen Objekten, wie wir gesehen haben, sich als unmöglich herausgestellt hat, einen solchen auf indirektem Wege herzustellen. Man kann hierbei die Hypothese von psychophysischen Parallelismus zugrunde legen. Danach werden die psychischen Erscheinungen als Parallelvorgänge der physischen gefaßt, die den letzteren zugeordnet sind, ohne aber mit diesen oder miteinander kausal verknüpft zu sein. Da nun aber die physischen Vorgänge als untereinander in notwendigem Kausalzusammenhang stehend gedacht werden, so wären durch sie auch die ihnen zugeordneten psychischen in einen wenigstens indirekten Zusammenhang gebracht.

Man könnte hier freilich darauf hinweisen, daß gegen die Hypothese des psychophysischen Parallelismus gerade in neuerer Zeit sehr schwerwiegende Bedenken erhoben worden sind; daß

daneben auch die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem als berechtigt gelten kann. Allein auch hierbei würde es wieder auf die Fassung des Kausalzusammenhangs ankommen: drückt er notwendige Verknüpfung aus, so erscheint der Indeterminismus unhaltbar; drückt er dies nicht aus, so ist zugestanden, daß eine streng wissenschaftliche Erkenntnis dieses Zusammenhanges nicht Platz greifen könne.

4. So befinden wir uns in einem schwierigen Dilemma. Einerseits scheint uns der Indeterminismus, das, was wir bei unseren Willensentscheidungen unmittelbar erleben und in unserem sittlichen Bewußtsein voraussetzen, zutreffender zur Anerkennung zu bringen, andererseits scheinen die Anforderungen der wissenschaftlichen Erkenntnis das Festhalten an dem Kausalbegriff in seiner strengen Form notwendig zu machen. Jenes innerlichste Einheitsbedürfnis aber, das unser geistiges Leben beherrscht, sagt uns mit aller Bestimmtheit, daß hier kein unlösbarer Gegensatz bestehen kann, daß es möglich sein muß, die notwendigen Anforderungen sowohl unseres wissenschaftlichen, als auch unseres sittlichen Bewußtseins anzuerkennen, ohne daß das eine oder das andere vergewaltigt wird.

Nun haben wir früher gesehen, daß es geradezu die Grundtendenz Kants bei der Behandlung des Freiheitsproblems ist, sowohl der Erkenntnis wie der Sittlichkeit ihr Recht widerfahren zu lassen. Trotzdem er unerschütterlich an der Freiheit festhält, will er doch der wissenschaftlichen Erkenntnis und Erklärung und damit der Anwendung des Kausalgedankens in seiner strengen Bedeutung[1] keine Schranken setzen; er will ihr weder das psychologische Gebiet in seiner Gesamtheit noch eine einzelne Erscheinungsgruppe desselben (etwa die überlegten Willensentscheidungen) entziehen.

Freilich ist er der Ansicht, daß Psychologie, da sie nur auf Beobachtung angewiesen sei, nicht das Experiment verwenden könne, tatsächlich nicht über eine Sammlung empirischer Tatsachen hinaus zu einer wirklichen Seelenwissenschaft sich entwickeln werde. Aber diese Meinung Kants ist durch das Aufkommen der modernen experimentellen Psychologie widerlegt;

[1] Die Kausalitätskategorie bedeutet nach ihm, auf Erfahrung angewendet: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel (d. h. „notwendigerweise“, wie Kant selbst r. V. 185 erklärt) folgt“. r. V. 180.

auch ist sie nicht in den Grundgedanken seiner Erkenntnistheorie begründet; er will hier nur eine tatsächliche — und zu seiner Zeit auch wirklich vorhandene — Beschränkung der menschlichen Erkenntnis, nicht die prinzipielle Unmöglichkeit der Psychologie als Wissenschaft behaupten. Daß er jedenfalls nicht glaubt, aus ethischen Gründen die theoretische Erkenntnis und Erklärung unter Anwendung der Kausalität von den seelischen Vorgängen fern halten zu müssen, das geht aus seinen Äußerungen unzweifelhaft hervor. So erklärt er[1] z. B., wenn man eine willkürliche Handlung „ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersuche", so verfahre man, „wie überhaupt in der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung". Ferner bemerkt er[2], bei vollständiger Kenntnis des empirischen Charakters und der anderen mitwirkenden Ursachen könne man alle Handlungen eines Menschen „mit Gewißheit vorhersagen", ja „wie eine Mond- und Sonnenfinsternis ausrechnen". Mehr kann der Determinismus in der Tat nicht verlangen. Man sieht, Kant gibt ihm völlig Recht — aber nur soweit es auf Erkenntnis und Erklärung ankommt, also für unser theoretisches Verhalten. Dagegen bestreitet er ihn durchaus für das praktische, speziell ethische Verhalten, für unser Können gegenüber dem Sollen, für unser sittliches Beurteilen, Zurechnen, Zur-Verantwortung-ziehen.

Diesen Grundgedanken Kants werden wir also doch wohl nutzen können, wenn es gilt, einen Ausweg aus dem oben geschilderten Dilemma zu finden. Wir haben allerdings die Lösung des Rätsels, die er in seiner Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter gibt, nicht als in sich widerspruchslos anerkennen können. Der tiefere Grund für das Scheitern seines Versuchs dürfte wohl darin liegen, daß er seine richtige Grundtendenz, nämlich das theoretische und das praktische Verhalten, den Bereich der theoretischen und der praktischen Vernunft, reinlich von einander abzugrenzen, nicht durchführt, daß er bei der Behandlung des Praktischen doch wieder zu sehr in das theoretische Verfahren gerät. So erscheint denn z. B. der *homo noumenon* als ein fertig existierendes, transzendentes Wesen, das in die Erscheinungswelt hereinwirkt. Ein weiterer Mangel ist, daß er, wie wir gesehen haben, die verschiedenen Bedeutungen

[1] r. V. 439. 443. [2] pr. V. 120.

des Begriffs „Vernunft" (und damit der „Freiheit") nicht auseinanderhält, die man einerseits als die „inhaltliche", andererseits als die „psychologische"[1] bezeichnen kann. Wenn ich z. B. den Satz habe: Es ist ein Gebot der Vernunft, daß, wer den Zweck will, auch das Mittel wolle, so ist mit „Vernunft" nicht ein psychischer Vorgang oder ein psychisches Vermögen gemeint, sondern es wird lediglich der Inhalt dieses Gedankens als vernünftig bezeichnet und damit ein Urteil über seinen Wert ausgesprochen. In wieviel Köpfen, wie oft, wie lange, bei welchen psychologischen Veranlassungen dieser Gedanke gedacht wird, darauf kommt es bei der auf Inhalt und Gültigkeit gerichteten Betrachtung gar nicht an; ebenso wie es für die inhaltliche Bestimmung dessen, was unter einem sittlichen Willensakt zu verstehen ist, gar nicht ankommt, wie oft er vollzogen wird; der Begriff eines solchen Aktes behält seinen Wert, ob er gleich niemals geschieht.

Zur Bezeichnung dieses Unterschiedes des Inhalts und Werts von Gedanken, Gefühlen und Wollungen und ihres psychischen Vorkommens bietet uns der Sprachgebrauch die Begriffe „geistig" und „seelisch". Welchen logischen Wert ein Gedankeninhalt hat, welchen ethischen ein Willensakt, welchen ästhetischen oder religiösen ein Gefühl, das sind Feststellungen innerhalb des Geisteslebens; dagegen betrachtet die Psychologie die Vorstellungen, Wollungen und Gefühle, ganz abgesehen von ihrem Wert oder Unwert, einfach als seelische Vorgänge in ihrer kausalen Verkettung. So ist denn auch Kants Untersuchung in seinen drei Kritiken keine psychologische, sondern eine geisteswissenschaftliche. Und was insbesondere seine ethischen Schriften betrifft, so wollen sie vor allem feststellen, welche Geltung dem sittlichen Gesetz zukommt, ob nur eine bedingte, von empirisch Feststellbarem abhängige, oder eine unbedingte, apriorische d. h. auf reiner Vernunft beruhende. Auch die Freiheitslehre kann lediglich die Aufgabe haben festzustellen, was aus dem Inhalt des sittlichen Bewußtseins für eine notwendige Voraussetzung folgt bezüglich der Fähigkeit des Menschen das Sittliche zu verwirklichen. Wie sich diese Verwirklichung im seelischen Leben vollzieht, das zu untersuchen, fällt unter die Kompetenz der Psychologie.

[1] Unter die letztere würde fallen sowohl die Erkenntnis des (inhaltlich) Vernünftigen, wie auch dessen praktische Verwirklichung im Wollen, beides als psychische Vorgänge betrachtet. Hier können wir von dieser Scheidung innerhalb der „psychologischen" Bedeutung absehen.

Diese mag vielleicht finden, daß bei einem guten und einem bösen Willensakt die formale Struktur des seelischen Vorgangs eine ganz übereinstimmende ist; sie wird also vielleicht das als gleich zusammenstellen, zwischen dem für die ethische Betrachtung ein himmelweiter Unterschied besteht.

Man kann nicht sagen, daß Kant diese Unterscheidung zwischen dem Geistigen und dem Seelischen, so sehr sie in der Richtung seiner ganzen Untersuchung liegt, allenthalben mit klarem Bewußtsein durchgeführt habe. Das hat zur Folge, daß er auch gelegentlich der Behandlung der Freiheitsfrage das Problem zuweilen unzutreffend formuliert. So spricht er z. B. die Ansicht aus[1], sein formales Moralprinzip, „die bloße Form des Gesetzes", könne „lediglich von der Vernunft vorgestellt werden", sie sei mithin „kein Gegenstand der Sinne", gehöre „folglich auch nicht unter die Erscheinungen". Daraus folgert er, daß „die Vorstellung derselben (scil. der Form) als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden sei, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müßten". Daran ist richtig, daß, inhaltlich betrachtet, allerdings Kants formales Moralprinzip sich von allen materialen wohl unterscheidet, d. h. derjenige, der nach Anleitung von Kants kategorischem Imperativ seine Willensmaximen gestaltet, wird inhaltlich anders verfahren, als derjenige, der einfach einem material-bestimmten Gebote sich unterwirft, bezw. ein materiales Objekt als höchsten Zweck anstrebt, sein Verfahren wird auch einen anderen sittlichen Wert haben. Aber unrichtig ist, daß die „Vorstellung" des formalen Gesetz als seelischer Vorgang betrachtet, etwas wesentlich Anderes sei wie die Vorstellung etwa des Gebots, nach allgemeiner Wohlfahrt zu streben. Beide sind Gegenstände des inneren Sinns, gehören also unter die „Erscheinungen", sie werden von der Psychologie in gleicher Weise als Begebenheiten in der Natur in ihrem Entstehen nach dem Gesetze der Kausalität betrachtet.

Diese Ansicht, daß die Vorstellung des formalen Gesetzes auch psychologisch etwas von anderen Vorstellungen ganz Verschiedenes sei, zeigt sich auch darin, daß Kant denjenigen Punkt des Freiheitsproblems, der für ihn dunkel bleibt, so bezeichnet[2]:

---

[1] pr. V. 33. [2] Grl. 91.

es sei „gänzlich unmöglich einzusehen d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke(!), der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe". Auch Erfahrung könne darüber nichts sagen, da diese lediglich zwischen Erfahrungsgegenständen ein Kausalitätsverhältnis zeige, hier aber solle „reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein". Das zu erklären sei aber ganz unmöglich. Auch hier wäre zu sagen, daß bezüglich der Idee des formalen Gesetzes, sofern man sie als eine psychische Vorstellung betrachtet, ebensogut wie bei anderen Vorstellungen, empirisch festgestellt werden kann, ob sie sich mit einem „Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens" verbinde.

5. Unsere Aufgabe würde es also sein, den Grundgedanken Kants festzuhalten, aber in der Ausführung dieses Gedankens seine Mängel zu vermeiden. Es gilt den Streit zwischen Indeterminismus und Determinismus zu schlichten durch Anerkennung ihrer relativen Berechtigung.

Da ließe sich denn in Kürze sagen, daß der erstere zu Recht besteht für das unmittelbare geistige Erleben, der letztere für den Standpunkt des Psychologen und damit für das wissenschaftliche Erkennen des Seelischen.[1]

Wir befinden uns im „unmittelbaren geistigen Erleben", wenn wir z. B. — wie wir dies tagtäglich unzählige Mal tun — Behauptungen anderer als wahr anerkennen oder als falsch verwerfen, wenn wir Handlungen als gut oder bös bezeichnen, wenn wir Dinge als schön oder unschön beurteilen. Bei alledem verhalten wir uns stellungnehmend, positiv oder negativ, anerkennend und verwerfend. Bei alledem ist gegeben eine Wertbeurteilung; denn alle die genannten Prädikate enthalten Bezeichnungen von Wert oder Unwert. Zur Wertbeurteilung aber brauchen wir ideale Maßstäbe, Normen an denen wir das Tatsächliche messen, um

[1] Bezüglich dieser Unterscheidung des Seelischen und des Geistigen verweise ich besonders auf die Ausführungen von H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie Bd. I und Psychologie and Life Boston 1899), dem ich mich im folgenden meist anschließe. Ferner wäre in diesem Zusammenhang zu nennen: W. Windelband, Präludien, Freiburg 1884, besonders der Aufsatz Normen und Naturgesetze. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Freiburg 1896. R. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, Leipzig 1887, und Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, Leipzig 1896.

es zu beurteilen. In dem Begriff der Norm liegt aber die Bedeutung des Sein-sollenden, und insofern wir die Normen an das menschliche Wollen heranbringen, ist dabei ohne weiteres die Voraussetzung damit verbunden, daß es dieser Norm auch entsprechen könne. Und zwar machen wir diese Voraussetzung nicht bloß bei der Beurteilung des Wollens anderer; auch für unser eignes wäre der Gedanke der Norm ohne Kraft und Bedeutung, wäre nicht die Überzeugung des Könnens unmittelbar uns gewiß. Diese für das aktuelle geistige Leben unentbehrliche Überzeugung ist es, die tatsächlich von den Indeterminismus stets als berechtigt verfochten wurde, wenn er sich auch dieser seiner Bedeutung nicht immer klar bewußt war.

Ganz anders ist nun unser inneres Verhalten, wenn wir nicht als wollendes, bewertendes, stellungnehmendes Ich unmittelbar am geistigen Leben teilnehmen, sondern wenn wir unsere Innenvorgänge, vom aktuellen Ich abgelöst, uns zum Objekt machen. Das tut der Psychologe. Er will einfach die der inneren Wahrnehmung gegebenen Bewußtseinsvorgänge auffassen, sie durch Analyse in ihre Elemente zerlegen, um aus den Elementarprozessen die zusammengesetzteren Erscheinungen zu erklären; ebenso will er den kausalen Zusammenhang in der zeitlichen Abfolge der psychischen Geschehnisse feststellen. Dabei sind ihm diese alle gleichgeltend, er verhält sich diesen psychischen Objekten gegenüber rein vorfindend, konstatierend, beschreibend und erklärend, also rein theoretisch, ebenso wie der Physiker gegenüber den Gegenständen und Vorgängen der äußeren Natur. Diese psychischen Prozesse sind ihm weder gut, wahr, schön, noch böse, falsch und häßlich; er nimmt zu ihnen gar nicht in dieser Weise Stellung, er vergleicht sie nicht mit Normen und fällt kein Werturteil über sie. Natürlich wird der Psychologe auch alle die Akte der Stellungnahme des wollenden und bewertenden Ich sich zum Objekte zu machen, sie zu analysieren und zu erklären suchen. Aber z. B. die Willensentscheidung, die vom aktuellen Subjekt als eine pflichtmäßige erlebt wird, hat für den Psychologen selbst nicht den Wert der Pflichtmäßigkeit, sondern dieser Gedanke der Pflichterfüllung ist ihm selbst nur eine objektiv gegebene, gleichgültige Vorstellung, die sich mit der Vorstellung der gewollten Handlung verbindet. Aber während so die ganze, unmittelbar erlebte geistige Wirklichkeit prinzipiell als der objektivierenden Forschung des Psychologen zugänglich

angesehen werden muß, ist andererseits nicht zu übersehen, daß der untersuchende Psychologe selbst bei seiner wissenschaftlichen Betätigung sich wollend, bewertend, stellungnehmend verhält, also unmittelbar am geistigen Leben aktuell teilnimmt. Daß er das Innengeschehen als ein gleichgültiges, wertfreies, weil von den Bewertungen des Subjekts losgelöstes Objekt betrachtet, ist für ihn selbst wertvoll also Gegenstand eines Akts der Stellungnahme. Und wie so seine Forschung in ihrer Gesamtheit auf einem Wollen, einem Wertschätzen beruht, so verhält er sich gegenüber den Einzelakten seiner Untersuchung fortwährend stellungnehmend, sofern er sich stetig selbst kontrolliert, diese Annahmen als irrig oder unvollständig ablehnt, jene als gültig anerkannt. Der Psychologe selbst aber bei seiner ganzen Forschertätigkeit könnte wieder als Objekt eines anderen psychologischen Beobachters gedacht werden, für den nun die aktuelle geistige Betätigung des ersten ein gleichgültig ablaufendes psychisches Geschehen wäre. Nun ist es aber für die objektivierende Betrachtung notwendig, den Kausalbegriff im strengen Sinne anzuwenden, wenn es gilt, den Verlauf des Geschehens — mag es psychisches oder physisches, Bewußtseinsvorgang oder Bewegung sein — wirklich zu erkennen. Und somit hat hier bei diesem rein theoretischen Verhalten gegenüber wertfreien Objekten, d. h. gegenüber dem „Seienden", der Determinismus seinen Platz und sein Recht.

Nun könnte man gegen diese Unterscheidung des aktuell „stellungnehmenden", und des „vorfindenden", psychologisch beobachtenden Subjekts ein Bedenken vorbringen. Auch wenn ich die Handlung eines Menschen nach ihrem sittlichen Wert oder Unwert beurteile und damit zu ihr Stellung nehme, verhalte ich mich doch psychologisch beobachtend und erklärend. Ich muß erst feststellen, wie und warum er gehandelt hat, und ich werde diese Feststellung nur dann für ausreichend halten, wenn mir die Handlung aus den Motiven verständlich geworden ist. — Aber alles Beobachten und Erklären steht hier unmittelbar im Dienste der sittlichen Wertung, und außerdem, — was die Hauptsache ist — die Feststellung und Erklärung des tatsächlichen Vorgangs besteht hier nicht in einer objektivierenden Ablösung psychischer Prozesse vom aktuellen Subjekt, vielmehr suche ich mich, mit meinem wollenden und wertenden Subjekt gewissermaßen in den Handelnden hineinzuversetzen, seine Motive und seine Willensentscheidung in ihrem inneren Zusammenhang nachzu-

fühlen, nachzuerzeugen, das aktuelle geistige Geschehen, das in ihm vorging, möglichst getreu noch einmal selbst zu erleben, wobei ich eben wie jener stellungnehmend, Zwecke anstrebend oder ablehnend mich verhalte und nicht ein gleichgültiges psychisches Geschehen mir als Objekt gegenüberstelle. Und der innere Zusammenhang des Geschehens, den ich dabei nachzuerleben suche, ist kein kausaler, sondern ein teleologischer, die Willensakte des Handelnden will ich aus seinen Zwecken begreifen. So verhält sich auch der Historiker zu den geschichtlichen Persönlichkeiten.

Es ist nun allerdings mißlich, daß wir auch dies unmittelbare Verstehen, Nacherleben und Würdigen der anderen (und unserer selbst) als aktueller Subjekte „psychologische" Erkenntnis nennen, es also mit demselben Namen belegen, den wir auch dem rein theoretischen Verhalten gegenüber dem als gleichgültiges Objekt gedachten inneren Vorgehen geben. Es wäre rätlich, wenigstens ersteres als subjektivierende, letzteres als objektivierende Psychologie zu unterscheiden, wie dies Münsterberg tut.[1]

Noch in einer anderen als der seither betrachteten Weise können wir uns der geistigen Wirklichkeit gegenüber verhalten, indem wir nämlich die Gesetze, nach denen wir unsere Wertungen vollziehen, uns selbst klar zum Bewußtsein zu bringen und in ihrem inneren Zusammenhang zu erkennen suchen. Damit suchen wir uns von unseren tatsächlichen Wertungen zu ihren Normen und damit von unserem individuellen bewertenden Ich zu einem überindividuellen zu erheben; eine Erhebung, die uns erst ermöglicht, zu unseren tatsächlichen Stellungnahmen selbst wieder mit klarem Bewußtsein des überindividuell Gültigen Stellung zu nehmen. Solche allgemeingültige Normen suchen Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie.

Es ist uns also bezüglich des geistigen Lebens nicht nur möglich, daß wir selbst stellungnehmend uns daran unmittelbar beteiligen, in ihm uns auswirken und praktisch betätigen, wir können ihm auch theoretisch gegenübertreten, teils um es zu verstehen und zu würdigen, indem wir es möglichst nacherleben, teils um uns zu seinen überindividuellen Normen zu erheben.

[1] Bis jetzt stehen unsere Psychologen vielfach tatsächlich gegenüber den Empfindungen und Vorstellungen auf dem objektivierenden, gegenüber den Gefühlen und Wollungen auf dem subjektivierenden Standpunkt.

Aber auch bei diesem theoretischen Verhalten gegenüber dem Geistesleben, wie es die Geschichte und die genannten Normwissenschaften einschlagen, haben wir es doch immer mit dem stellungnehmenden, bewertenden Subjekt (nicht mit dem objektivierten Ich) zu tun, sei es mit dem individuellen, sei es mit dem überindividuellen.

Darum hat aber auch in dieser Geisteswissenschaft der indeterministische Freiheitsbegriff im Sinne der Möglichkeit, der Norm zu folgen, seine Stelle. Mögen wir im praktischen Leben uns selbst oder unsere Mitmenschen beurteilen, mögen wir historische Persönlichkeiten würdigen, immer setzen wir die Freiheit in diesem Sinne ohne weiteres voraus; und in dieser Voraussetzung liegt auch der Grund, warum auch für das eindringendste Verständnis menschlichen Wollens und Handelns ein inkommensurabler Rest bleibt. Denn während wir gegenüber einem vollständig erkannten Naturvorgang die evidente Einsicht haben, daß das so geschehen mußte, bleibt bei dem geistigen Geschehen immer noch die Möglichkeit eines anderen Verlaufs. Endlich müßten auch die überindividuellen Normen der geistigen Betätigung als leere Hirngespinste erscheinen, wenn nicht stillschweigend die Möglichkeit, sie durch menschliches Wollen zu realisieren, mitgedacht würde.

Ganz anders steht es in der Psychologie. Hier wird das stellungnehmende, aktuelle Subjekt selbst zum Objekt gemacht. Das Subjekt, das es in dieser Weise objektiviert, verhält sich ihm gegenüber gar nicht bewertend, sondern lediglich vorfindend, konstatierend, analysierend, beschreibend, erklärend. Das aktuelle Subjekt, das sich durchaus einheitlich und frei weiß, wird bei dieser Objektivierung zu einem zentralen und konstanten Komplex psychischer Elemente. Das „vorgefundene“ d. h. objektivierte Ich weiß nichts durch sein Vorstellen, es will nichts durch seinen Willen; es hat keine Erkenntnis- und keine Handlungsfreiheit. Denn alles Vorstellen und alles Wollen wie auch alles Freiheitsgefühl wird von dem objektivierenden Psychologen in die Kette der psychischen Vorgänge, zu denen auch das Ichbewußtsein als ein verhältnismäßig dauernder Bewußtseinsinhalt gehört, eingeordnet. Damit ist es aber gegeben, daß der objektiviert gedachte Willensvorgang, sozusagen ohne das Zutun des Subjekts, sich mit kausaler Notwendigkeit abzuspielen scheint. Ferner, daß die Reihe des inneren Geschehens als eine durchaus eindeutig be-

stimmte gedacht werden muß, die fertig vorliegt oder deren Fortsetzung doch aus den vorliegenden Elementen berechnet werden kann. So ist es begreiflich, daß der Determinismus, der für das Verfahren der objektivierenden Psychologie berechtigt ist, in unserem tiefsten Innern Widerstand findet, wenn er es unternimmt, das unmittelbar erlebte Wollen zu deuten. Denn dem Freiheitsbewußtsein des aktuellen Ich und dem hierin enthaltenen Gefühl der Aktivität und des Anderskönnens wird er niemals genug tun können; ebenso wenig dem Erleben des verschiedenartigen Wertes der Motive, da er keine qualitative Unterschiede unter diesen anerkennen kann, sondern nur quantitative.

Es liegt nahe, zu vermuten, daß Kant dieser Unterschied zwischen dem aktuellen geistigen Subjekt und dem objektivierten Ich der Psychologie dunkel vorschwebte, als er das Ich als Ding an sich, als intelligibles Wesen, von dem Ich als Erscheinung, als Gegenstand des inneren Sinns, unterschied. Jedenfalls können wir manche Äußerungen, durch die er diesen Gegensatz näher charakterisiert, ohne weiteres auf die von uns statuierte Zweiheit des Ichbegriffes übertragen.

Für das aktuelle Ich trifft zu, daß wir in ihm „das Bewußtsein unser selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftiger und durch Vernunft tätiger, d. i. frei wirkender Ursache haben“;[1] es ist das, was „in uns reine Tätigkeit“ ist, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt.[2]

Dagegen gilt für das objektivierte Ich des Psychologen, daß es einem, durch Vorstellungen betriebenen *automaton spirituale* gleicht,[3] daß wir von ihm nur durch den inneren Sinn und die Art, wie das Bewußtsein affiziert wird, wissen;[4] endlich, daß es als „unter unvermeidlicher Naturnotwendigkeit stehend“[5] gedacht werden muß.

Ferner ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß Kant

---

[1] Grl. 89.

[2] Grl. 89. — So begreift man auch das Kantsche Wort: „Der Begriff einer Verstandeswelt ist . . . ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“. Grl. 88 f.

[3] pr. V. 117.

[4] Grl. 80.

[5] pr. V. 116.

betont, das Ich als „Erscheinung", also das objektivierte Ich, sei die Existenz des Dings, sofern es in der Zeit bestimmbar sei, und jede Handlung, die in einem Zeitpunkt vorgehe, sei „unter der Bedingung dessen, was in der vohergehenden Zeit war, notwendig"[1]; das Ich als intelligibles Wesen dagegen stehe nicht unter Zeitbedingungen, „in diesem seinem Dasein sei ihm nichts vor seiner Willensbestimmung vorhergehend"[2], „das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen sei kein Zeitverhältnis."[3]

In der Tat ist das aktuelle Ich zeitsetzend, nur für seinen Standpunkt gibt es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, es mag auch das Gefühl der langsam schleichenden oder der rasch dahineilenden Zeit haben, aber es selbst ist unmittelbar nicht zeitfüllend[4], und „in der Zeit bestimmbar", auch spricht es seinen Normen eine zeitlose Geltung und insofern Ewigkeitswert zu. Die Existenz des objektivierten Ich dagegen und der „vorgefundenen" psychischen Prozesse wird in die als durchaus gleichmäßig fließend gedachte „objektive" Zeit eingeordnet, und hier erscheint jeder Zustand durch den des vorhergehenden Zeitmoments notwendig bestimmt.

Es dürfte also mit der Grundrichtung der Kantschen Freiheitslehre durchaus übereinstimmen, wenn wir unser Resultat dahin zusammenfassen: der Determinismus ist berechtigt für das objektivierende Verfahren, das, wie überhaupt die erklärende Naturwissenschaft im weitesten Sinne, so auch die Psychologie (die ihr einzuordnen ist) einschlägt; der Indeterminismus dagegen ist berechtigt für das aktuelle geistige Erleben und die Geisteswissenschaften.

Die in der Psychologie wohlberechtige deterministische Grundvoraussetzung vom kausal notwendigen Ablauf alles Geschehens führt zu unberechtigten Psychologismus und Naturalismus, wenn sie sich auch das Geistesleben unterwerfen will. Ein kraftvolles Wollen und damit ein Schaffen im Dienste der Normen und Ideale des Geistes ist unmöglich, ohne das unwandelbare Festhalten an

---

[1] pr. V. 114.
[2] pr. V. 118.
[3] Prol. 132.
[4] Nähere Begründung dessen findet sich bei Münsterberg, Grundzüge. 244 f.

der Voraussetzung der Freiheit, ohne die Überzeugung von dem Wollenkönnen, wie man soll.[1]

Für die psychologische Betrachtung, für die alle Ideen nur gleichgültige Vorstellungen im naturnotwendig ablaufenden Prozeß des Innengeschehens sind, existiert sowenig eine wirkliche Freiheit, wie ein gültiges Ideal oder eine bindende Verpflichtung: alles das ist ihr nur Bewußtseinsinhalt, von dessen Geltung und Wert sie gänzlich abstrahiert, dessen Wirksamkeit im psychischen Geschehen sie aber untersucht. Das geistige Leben dagegen besteht gerade durch den Glauben an Ideale und ihre verpflichtende Kraft und durch den Glauben an die Freiheit. Mit dem Schwinden dieses Glaubens würde zweifellos das geistige Leben selbst ein anderes, und damit würde es natürlich auch der objektivierenden psychologischen Betrachtung einen

[1] Von deterministischer Seite wird allerdings versichert, daß diese Überzeugung durch den Determinismus nicht erschüttert zu werden brauche. Aber er muß doch annehmen, daß bei einer gewissen Intensität der zum Unsittlichen drängenden Motive die schlechte Handlung notwendig erfolgen muß, wie dies z. B. Hartmann (Phänomenologie 436 f.) zugiebt; freilich versichert derselbe: da niemand subjektiv konstatieren könne, bis zu welcher Grenze seine Widerstandskraft reiche, so sei diese Grenze so gut wie nicht vorhanden. Dabei übersieht er aber, daß die Tatsache eines öfteren Unterliegens gegenüber der Versuchung für den Deterministen die Annahme sehr wahrscheinlich macht, die Grenze seiner Widerstandsfähigkeit sei eben bereits überschritten.

Selbst der auf deterministischem Standpunkt stehende Chr. v. Ehrenfels (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 18 [1898] S. 94) gibt zu, daß die indeterministische Überzeugung einen hohen Vorzug für die moralische Ausbildung zweifellos mit sich bringe. „Wer den festen Glauben, daß er, wenn er von seiner Fähigkeit, frei zu wollen, Gebrauch macht, jeder Versuchung widerstehen könne, in allen sittlichen Konflikten beibehält, der ist gewiß imstande, eine höhere Kraft des sittlichen Wollens zu entwickeln, als wer vom deterministischen Standpunkt aus seine eigne sittliche Kraft je nach den gemachten Erfahrungen bemißt, also mitunter skeptisch oder vollkommen abfällig beurteilt.“

Vgl. dazu die schöne Stelle rel. 63 und eine Bemerkung Kants aus den 90er Jahren (bei Reicke, Lose Blätter F. 11 II 320 f.): „Wenn es auch möglich wäre ohne den Begriff der absoluten Freiheit als alle unsere Einsicht übersteigende Eigenschaft des Menschen ihm die Pflichten vorzudemonstrieren und seine Vorherbestimmung oder wenigstens Einladung zur Glückseligkeit zum Bewegungsgrunde zu setzen, so würde die so große und mächtigste Triebfeder, die in der bloßen Vorstellung einer so göttlichen, erhabenen Anlage in uns liegt und die uns die Menschheit in unserer Person mit Ehrfurcht und Erstaunen vorstellen läßt, wegfallen: welcher Verlust durch nichts Gleiches und ebenso Populäres ersetzt werden kann.“

veränderten Tatbestand darbieten. So wäre also der Wert des Indeterminismus darin zu finden, daß er stets bestrebt war, das Recht des Geistes gegenüber der Natur zu wahren.

Als Endergebnis zeigt sich uns, daß die Stellung Kants gegenüber den zurzeit noch herrschenden Strömungen innerhalb der Ethik eine analoge ist in Bezug auf die beiden ethischen Hauptprobleme, die Frage nach dem Moralprinzip und nach der menschlichen Freiheit. In beiden vertritt Kant unser sittliches Allgemeinbewußtsein gegenüber Theorien, die tatsächlich über dasselbe hinausführen, wenn sie dies auch nicht Wort haben wollen.

Das sittliche Allgemeinbewußtsein hält fest an dem unbedingten Wert des Sittlichen und an der unbedingten Fähigkeit des Menschen, das, was er soll, auch zu wollen. Beides ist auch die Grundüberzeugung Kants.

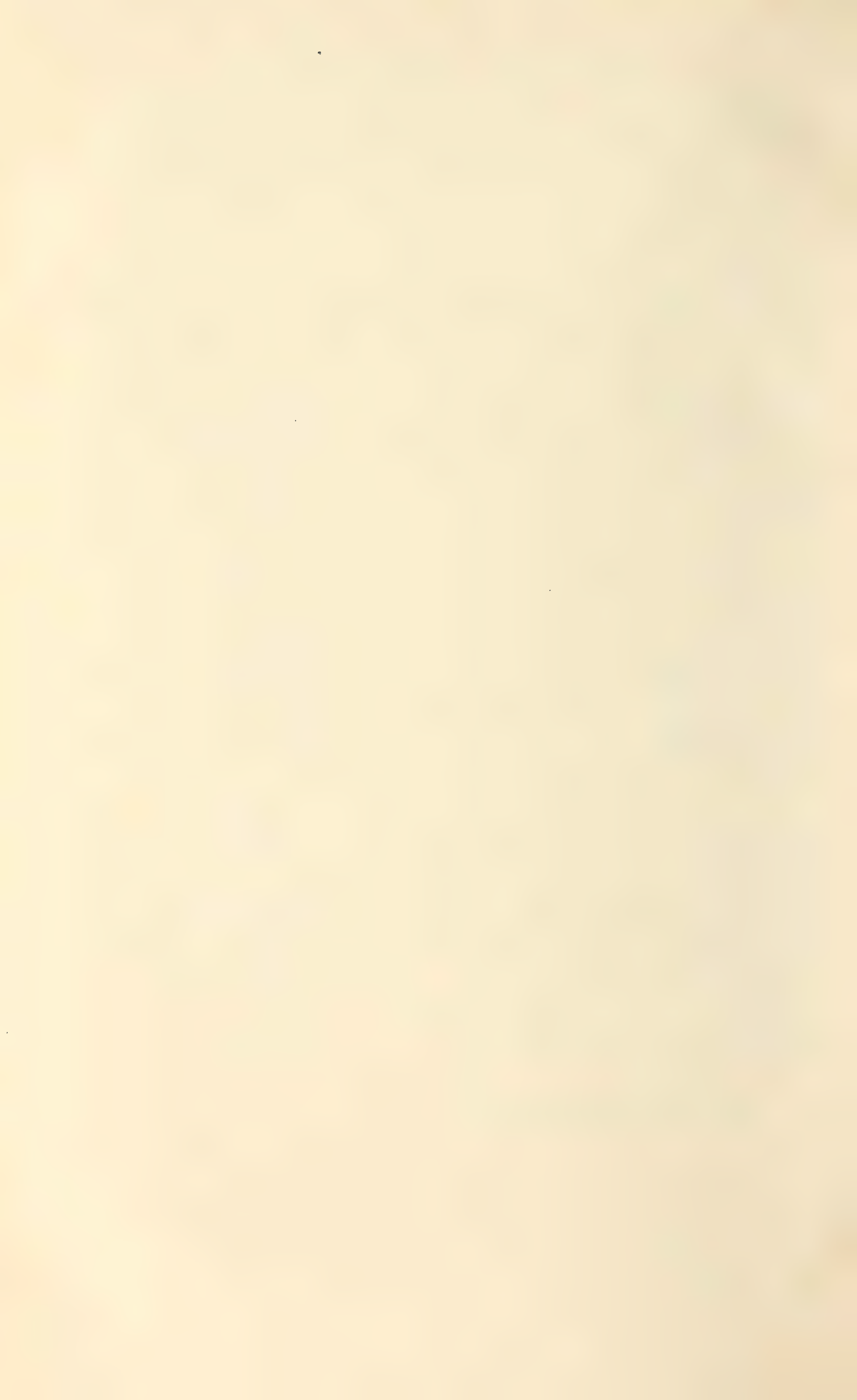
Das erste aber kann die teleologisch verfahrende Ethik nicht anerkennen, soweit sie irgend einen obersten Zweck, der nicht selbst mit der Sittlichkeit identisch ist, also etwa allgemeine Wohlfahrt oder Kulturentwicklung, als dasjenige hinstellt, wodurch erst der Wert des Sittlichen bedingt wird.

Das zweite aber muß konsequenterweise der Determinismus bestreiten, insofern er den sittlichen Motiven jeweils nur eine bedingte und beschränkte Kraft zuerkennen kann.

Man mag nun den Standpunkt Kants teilen oder verwerfen: zur Klärung der ganzen Sachlage wird aber die Erkenntnis förderlich sein, daß Kant es ist, der das tatsächliche sittliche Bewußtsein zutreffend interpretiert und in seinen Grundvoraussetzungen richtig darstellt, nicht die eudämonistische (oder evolutionistische) und deterministische Ethik.

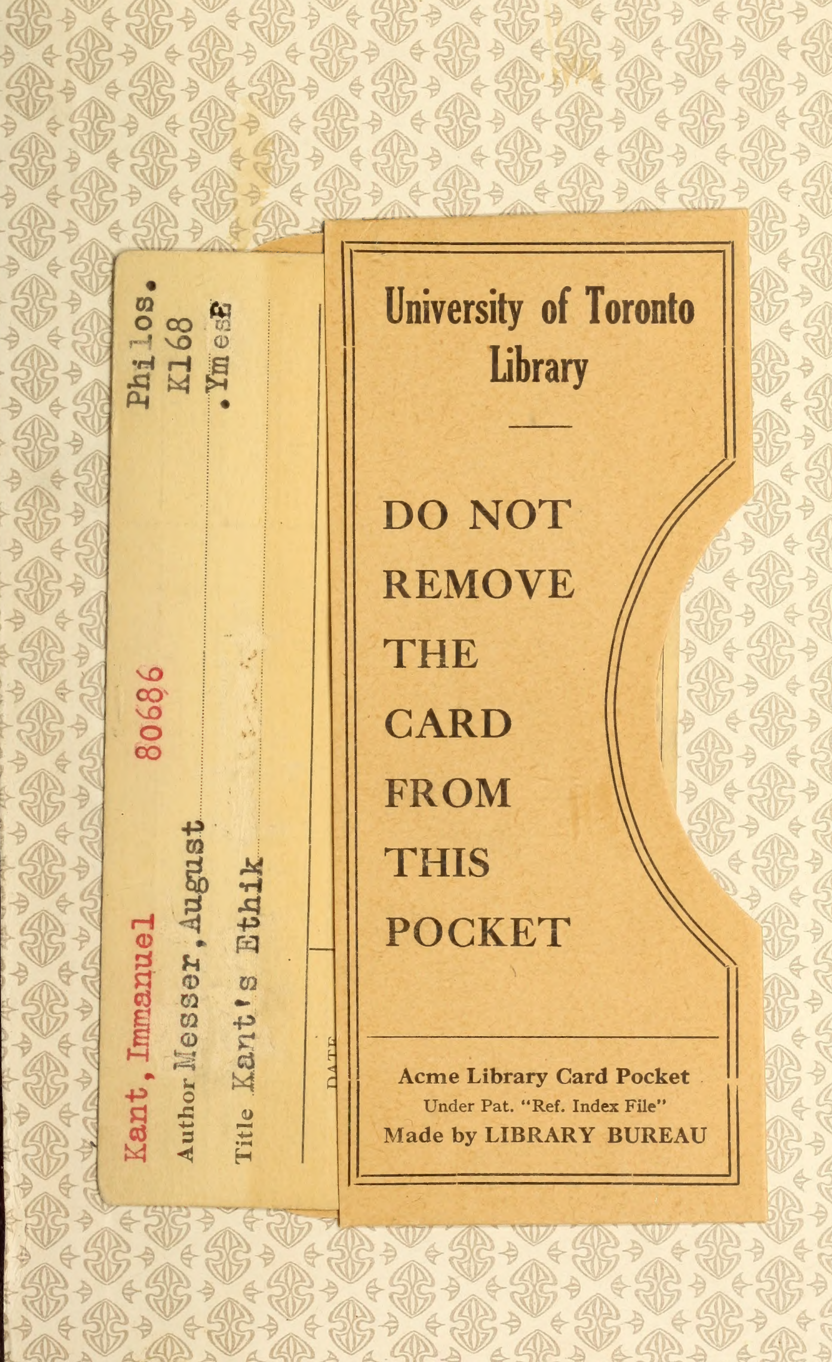
Namensverzeichnis.[1]

[1] Vgl. die Bemerkung auf S. XII.








University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
Philos.
K168
80686
Kant, Immanuel
Author Messer, August
Title Kant's Ethik

